

Zum Vergleich von *scriptura* und *pictura* in den Briefen von Papst Gregor d.Gr. an Serenus Bischof von Marseille

Von Gabriele K. Sprigath, München

I.

Die zwei, in den Jahren 599 und 600 von Gregor d.Gr. (540–604) an Serenus geschriebenen Briefe gelten, als „classical expressions of the Western attitude“ zur Bilderfrage, da „opposed alike to complete elimination of images and their worship“.¹ Sie sind im Verlauf ihrer in Zukunft noch zu erarbeitenden Rezeptionsgeschichte auf die Aussage reduziert worden, *Malerei sei Lektüre für die des Lesens Unkundigen, die Analphabeten*.² Bis in jüngste Zeit wird sie als „Stellung des Abendlandes schlechthin zum Bilde“ normativ in Anspruch

- 1 S. Gregorii Magni Registrum Epistularum. Hrsg. von Dag Nørberg. Turnhout 1982. (= Corpus Christianorum Series Latina 140 A), IX, 209, S. 768 und XI, 10, S. 873–876; Zitat: Ernst Kitzinger: *The cult of icons in the age before iconoclasm*. In: *Dumbarton Oak Papers* 8 (1954), S. 85–150, bes. S. 132; Helmut Feld: *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden u. a. 1990. (= *Studies in the history of christian thought* 41), S. 11: „Der Standpunkt, den Gregor der Große (590–604) zur Rolle der Bilder in der Kirche [...] eingenommen hat, wurde über den aktuellen Anlaß hinaus für die westliche Kirche von Bedeutung: Gregor ist über das ganze Mittelalter hin die maßgebliche Autorität, auf die sich die offizielle bilderfreundliche Theologie, aber auch Kreise, die den Bilderkult einschränken möchten, berufen.“ Jean-Claude Schmitt: *Les avatars médiévaux du modèle grégorien*. In: *Emmanuelle Baumgartner u. Christiane Marchello-Nizia* (Hrsg.): *Théories et pratiques de l'écriture au Moyen Âge. Actes du Colloque Palais du Luxembourg-Sénat, 5 et 6 mars 1987*. Paris 1991, S. 119–154; S. 122–124 zu den Briefen von Gregor d. Gr. an Serenus; bes. S. 122: „La lettre écrite en l'an 600 par le pape Grégoire le Grand à l'évêque iconoclaste Serenus de Marseille peut être considérée comme le fondement de l'attitude de l'Eglise d'Occident à l'égard des images religieuses.“
- 2 David Freedberg: *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago u. London 1989, S. 163; Feld *Ikonoklasmus* (wie Anm. 1), S. 12; Alain Besançon: *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Paris 1994, S. 205; Hans Georg Thümmel: *Die Stellung des Westens zum byzantinischen Bilderstreit des 8./9. Jahrhunderts*. In: *Olivier Christin u. Dario Gamboni* (Hrsg.): *Crises de l'image religieuse: Nicée II à Vatican II*. Paris 1999, S. 55–74, bes. S. 55–56; Robin Cormack: *The visual arts*. In: *Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins u. Michael Whitby* (Hrsg.): *Late Antiquity: Empire and Successors A. D. 425–600*. Cambridge 2000. (= *The Cambridge Ancient History* 14), S. 884–917, bes. S. 894; Martina Pippal: *Kunst des Mittelalters – eine Einführung*. Wien, Köln u. a. 2002, S. 130–131; William J. Diebold: *Word and Image. An Introduction to Medieval Art*. Colorado u. Oxford 2000, S. 1 und S. 71; Simon Franklin: *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950–1300*. Cambridge 2002; S. 229 Kommentar nach dem einschlägigen Zitat aus dem zweiten Brief (XI.10. 23–26): „So, pictures are letters for the unlettered, an alternative or complementary writing, a poor but useful substitute with a cognitive or educative function, valid as a means of conveying Writ to those who lack direct access to it.“

genommen.³ Zur Redefigur vom *Lesen der Bilder* verkürzt ist sie, ohne nach deren Entstehung zu fragen, in die Fachterminologie von Literatur- und Kunstwissenschaften eingegangen.⁴

Als sich in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts das Interesse der Literatur- und Kunsthistoriker den Zusammenhängen von Sprache/Schrift und Malerei sowie von Schreiben, Lesen, Hören und Sehen zuzuwenden begann, sind auch die beiden Briefe des Papstes an den Bischof von Marseille ins Blickfeld geraten.⁵ 1989 hat Lawrence G. Duggan in der 1984 gegründeten Zeitschrift „Word & Image“ Materialien zur Rezeptionsgeschichte der als Dictum präsentierten Aussage Gregors d. Gr. zusammengetragen und die Frage aufgeworfen: „Was art really the ‚book‘ of the illiterate?“⁶ Ein Jahr später, 1990, hat Clelia Chazelle in der gleichen Zeitschrift eine erste integrale Lektüre der beiden Briefe vorgelegt.⁷

- 3 Zitat aus: Johannes Kollwitz: Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung. In: Das Gottesbild im Abendland. Mit Beiträgen von Wolfgang Schöne, Johannes Kollwitz und Hans Freiherr von Campenhausen. Witten-Berlin 1957, S. 57–78, bes. S. 58; Papst Johannes Paul II.: Brief an die Künstler 1999 (Internetausgabe): „An alle, die mit leidenschaftlicher Hingabe nach neuen ‚Epiphanien‘ der Schönheit suchen, um sie im künstlerischen Schaffen der Welt zum Geschenk zu machen. Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut (Gn 1,31)“; S. 4: „In Zeiten mit geringer Alphabetisierung boten die bildlichen Bibeldarstellungen geradezu eine konkrete katechetische Glaubensvermittlung.“ Dazu S. 13 Anm. 7: „Dieses pädagogische Prinzip wurde vom hl. Gregor dem Großen 599 in einem Brief an Bischof Serenus von Marseille in kompetenter Weise formuliert: ‚Die Malerei wird in den Kirchen verwendet, damit die Analphabeten wenigstens, wenn sie auf die Wände schauen, das lesen, was sie in den Codices nicht zu entziffern in der Lage sind.‘ (Epistulae, IX,209: CCL 140A, 1714 [sic]).“ Katharina Greschat: Gregors des Großen Auseinandersetzung mit Serenus von Marseille um die Frage der Bilder. In: Andreas Wagner, Volker Hörner u. Günter Geisthardt (Hrsg.): Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus? Neukirchen-Vluyn 2005, S. 59–74, bes. S. 59–60.
- 4 Z.B.: Andreas Beyer (Hrsg.): Die Lesbarkeit der Kunst. Von der Geistesgegenwart der Ikonologie. Berlin 1992; Glenn Most: Raffael. Die Schule von Athen. Über das Lesen der Bilder. Frankfurt 1997; Franklin Early Rus (wie Anm. 2), bes. S. 229–233: „Reading pictures: (i) some traditional views“; Wolfgang Brückner: Wort und Bild? Ein europäischer Antagonismus und seine Folgen, in: Helge Gerndt, Michaela Haibl (Hrsg.): Der Bilderalltag. Perspektiven einer volkskundlichen Bildwissenschaft. Münster u. a. 2005, S. 35–48, Silvia Schroer (Hrsg.): Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. Göttingen 2006 (= Orbis Biblicus et Orientalis 220).
- 5 Herbert L. Kessler: Reading ancient and medieval art. In: Word & Image 5.1 (1988), S. 1.
- 6 Lawrence G. Duggan: Was art really the ‚book of the illiterate‘? In: Word & Image 5.3 (1989), S. 227–251.
- 7 Celia M. Chazelle: Pictures, books, and the illiterate: pope Gregory I’s letters to Serenus of Marseille. In: Word & Image 6.2 (1990), S. 138–153; Celia Chazelle: Memory, Instruction, Worship: Gregory’s Influence on Early Medieval Doctrines of the Artistic Image. In: John C. Cavadini (Hrsg.): Gregory the Great. A Symposium. Notre Dame u. London 1995. (= Notre Dame Studies in Theology 2), S. 181–215, bes. S. 183–184 die über die übliche Verkürzung hinausgehende Zusammenfassung der Äußerungen von Gregor d. Gr.: „[...] the letters to Bishop Serenus of Marseilles, accuse Serenus of destroying images, probably

Seitdem sind Überlegungen, Kommentare und Einschätzungen zu einzelnen Aspekten hinzugekommen.⁸ Zuletzt hat Herbert L. Kessler die päpstliche Stellungnahme zur Bilderfrage folgendermaßen zusammengefaßt:

In two letters written around the year 600 to Serenus, Bishop of Marseille, Pope Gregory the Great provided material for a defense of images that was seldom challenged during the Middle Ages and that came to serve as a foundation of art making. According to the venerable Pope, like other material things, pictures must not be adored, but they should also not be destroyed because representations of sacred events and saintly persons are useful for teaching the faith to gentiles and illiterate Christians, 'who read in them what they cannot read in books,' and can serve to recall sacred history to the minds of the indoctrinated. Moreover, they activate emotions which, when properly channeled, lead the faithful toward contemplation of God.⁹

Und anschließend beurteilt:

A practical response to a particular act of iconoclasm, Gregory's statements about the value of art are not original, nor are they systematic or altogether clear. But they invested diverse earlier ideas about images with the authority of a 'doctor ecclesiae', thereby providing an unassailable response to Byzantine iconoclasm during the eighth and ninth centuries and to later criticism of art. [...].¹⁰

Die Papst Gregor d. Gr. zugesprochenen Aussagen „über den Wert von Kunst“ werden als „weder originell, noch systematisch oder insgesamt klar“ abgetan.

frescoes or mosaics, in churches in his diocese to prevent people from 'adoring' them. Against Serenus, Gregory insists that iconoclasm and the 'adoration' of artistic representations are equally wrong. Images of holy persons should neither be destroyed nor adored, Gregory tells Serenus, but instead should be preserved for the benefits they bring to the illiterate or ignorant (*ignorantes, idiotae*) – words that Gregory, like other early medieval writers, uses to denote people with little or no knowledge of Latin and therefore unable to learn Christian doctrine from written sources. Through images, according to Gregory, such viewers gain knowledge of the stories depicted in the works of art, because they are able to 'read' in the depictions what they cannot read in books. As Serenus 2 also notes, sight of the images leads viewers to adore the holy persons represented, and to feel a compunction that again encourages them to prostrate themselves in adoration not of the images but of the Trinity.“

8 Literaturhinweise bei Herbert L. Kessler: Gregory the Great and Image Theory in Northern Europe during the Twelfth and Thirteenth Centuries. In: Conrad Rudolph (Hrsg.): A Companion to Medieval Art. Romanesque and Gothic in Northern Europe. Maiden, Mass. u. a. 2006, S. 151–172, bes. S. 163 Anm. 1; dazu noch Feld Ikonoklasmus (wie Anm. 1), Franklin early Rus (wie Anm. 2) und Laetitia Boehm: Latinitas – Ferment europäischer Kultur: Überlegungen zur Dominanz des Latein im germanisch-deutschen Alteuropa. In: Eckhard Keßler u. Heinrich Kuhn (Hrsg.): Germania latina-Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit. München 2003. (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen Reihe I Abhandlungen Band 54), S. 21–70.

9 Kessler image theory (wie Anm. 8), S. 151.

10 Ebd.

Hans Belting erledigt sie mit dem Nebensatz, Papst Gregor der Große habe eher „bescheidene Definitionen geliefert“.¹¹ Der Widerspruch zwischen diesen abschätzigen Urteilen und der langlebigen Wertschätzung des päpstlichen Dictums ist offensichtlich. Es bietet sich an, ihm nachzugehen und die beiden Briefe Gregors d.Gr. an Serenus, ihrem argumentativen Aufbau folgend, erneut in ihrem historischen Kontext zu lesen.

II.

Anlaß war ein bisher nur aus ihnen bekannter Fall von Ikonoklasmus: dem ersten Brief Gregor d.Gr. vom Juli 599 ist zu entnehmen, daß die Bruderschaft (*fraternitas*) des Serenus die Bilder (*imagines*) in den Kirchen „zerbrochen und hinausgeworfen“ (*confregit et proiecit*) hatte, weil sie angebetet worden waren.¹² Der Papst teilt dem Bischof mit, er habe davon erfahren und schreibt:

[...] diesen Euren Eifer, daß nichts mit der Hand Hergestelltes angebetet werden kann, haben wir gelobt, aber wir urteilen, daß diese Bilder nicht zerbrochen werden dürfen.

([...] *quidem zelum vos, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudavimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus.*)¹³

Seine Aussage besteht aus zwei Teilen: zuerst lobt er den „Eifer“ des Bischofs, weil er durch das „Zerbrechen“ der Bilder verhindert habe, daß „mit der Hand Hergestelltes“ angebetet werde – dann aber verwirft er es. Den gleichen Sachverhalt bewertet er zuerst positiv, dann negativ.

Im ersten Teil dieser Aussage erinnert der Papst den Bischof daran, „daß nichts mit der Hand Hergestelltes angebetet werden kann“. Im apodiktischen „ne...possit“ scheint auf, worum es ging: verhindert werden sollte, gemalte Bilder anzubeten. Das Argument verweist auf den übergreifenden Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Papst und Bischof: den Kampf der Kirche gegen den Götzendienst (*Idolatrie*).

Sie hatte es dabei mit einem fundamentalen Widerspruch zu tun: zwar waren Statuen und Malereien als handwerklich hergestellte Gegenstände gering geschätzt, doch übten sie eine eigentümliche Anziehungskraft aus. Scharfsinnig und wohl nicht ohne Ironie bemerkt Lactanz (um 300):

11 Hans Belting: *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*. München 2005, S. 151.

12 *Reg. Epist.* (wie Anm. 1), IX, 209. 8–10, S. 768.

13 *Ebd.* 10–12.

[...] Was gibt es Widersprüchlicheres als den Bildner so zu verachten, wie die Statue anzubeten? und den nicht zur Gemeinschaft zuzulassen, der dir Götter gemacht hat?

[...] (Quid inter se tam contrarium quam statuarium despicere, statuam adorare, et eum ne in convictum quidem admittere qui tibi deos faciat?).¹⁴

Malerei und Bildhauerei galten nicht als Künste im Sinne des heutzutage geläufigen Kunstbegriffs. Als Tätigkeiten der *banauses* wurden sie in der griechischen Sklavenhaltergesellschaft in der Regel von Unfreien ausgeübt, und auch in derjenigen des römischen Reichs hatten sie einen entsprechend niedrigen Sozialstatus.¹⁵ Lukian (120–180) läßt in seiner autobiographischen Schrift „Lukians Traum“ die in der Figur einer Frau personifizierte Erziehung [paideia] über den Bildhauer sagen, er sei

ein Handarbeiter, der die ganze Hoffnung seines Fortkommens in der Welt auf seine Hände gründet, ohne Ansehen, wenig besser als ein Tagelöhner bezahlt, niedrig und beschränkt in seiner Denkungsart, eine unbedeutende Person im Gemeinwesen, gleich unvermögend, dich deinen Freunden nützlich und deinen Feinden furchtbar zu machen, kurz, wie gesagt, ein bloßer Handwerksmann, einer vom großen Haufen, der sich vor jedem Vornehmern ducken und schmiegen muß, vor jedem Sprecher Respekt hat, ein wahres Hasenleben lebt und immer die Beute des Mächtigen ist. [...].¹⁶

Die frühesten Kirchenordnungen bestätigen dies. In der „Didascalia apostolorum“ (1. H. 3. Jh.) werden im 18. Kapitel die Bischöfe und Diakone aufgefordert, Geschenke und Almosen für die Verpflegung von Witwen und Waisen als Opfer am Altar nur von den Gebern anzunehmen, die auf Grund ihres lauterer Lebenswandels dessen würdig seien. Es folgt eine lange Aufzählung derjenigen Personen, deren Almosen nicht angenommen werden dürften, darunter auch

[...] die mit Farben malen, oder von denen, die Götzenbilder verfertigen, oder von spitzbübischen Gold-, Silber- und Erzarbeitern, oder von ungerechten Zöll-

14 Lactance: *Institutions divines* II,15; übersetzt nach der Ausgabe von Pierre Monat. Paris 1987. (= *Sources chrétiennes* 337), S. 38/39.

15 Für Griechenland: Bernhard Schweitzer: *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike* (1925). Neudruck in: *Zur Kunst der Antike. Ausgewählte Schriften*. Bd. 1 Tübingen 1963, S. 11–104; Hans Lauter: *Zur gesellschaftlichen Stellung des bildenden Künstlers in der griechischen Klassik*. Erlangen 1974; Okko Behrends: *Die Rechtsformen des römischen Handwerks*. In: Herbert Jankuhn, Walter Janssen, Ruth Schmidt-Wiegand u. Heinrich Tiefenbach (Hrsg.): *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*. Göttingen 1981, S. 141–203 und Harald von Petrikovits: *Die Spezialisierung des römischen Handwerks*, ebd. S. 63–132.

16 Lukians Traum 9: in Lukian: *Werke in drei Bänden*, übersetzt von Christoph Martin Wieland, Berlin 1981, Bd. 1, S. 1–8. Zitat S. 4.

nern, oder von denen, die Gesichte schauen, oder von denen, die das Gewicht ändern, oder von denen, die betrügerisch messen, oder von Schankwirten, die Wasser beimischen, oder von Soldaten, die sich frevelhaft benehmen, oder von Mördern, oder von Henkern des Gerichts, oder von jeder Obrigkeit des römischen Weltreichs, (bestehend aus solchen), die sich in den Kriegen verunreinigen und unschuldiges Blut vergossen ohne Gericht, oder von denen, die Gerichte umstoßen, die um des Diebstahls willen voll Frevel und Hinterlist mit den Heiden verfahren und allen Armen und von den Götzendienern, oder den Unreinen, oder von denen, die Zins nehmen und Wucher treiben. [...] ¹⁷

Als zu den niedrigsten Bevölkerungsschichten gehörend werden die Maler auch in der „*Traditio apostolica*“ genannt. Nach dem 15. Kapitel mit dem Titel „Die neu zum Glauben kommen“ sind im 16. Kapitel mit dem Titel „Berufe und Tätigkeiten“ die Bedingungen für den Zugang neuer, zum Christentum Bekehrter zur Gemeinde festgelegt:

Man soll sich ferner danach erkundigen, welche Berufe und Tätigkeiten diejenigen ausüben, die man zum Umterricht bringt. Ist jemand Besitzer eines Bordells, soll er diese Tätigkeit aufgeben, oder man weise ihn zurück. Ist einer Bildhauer oder Maler, weise man ihn an, keine Götzenbilder zu machen; sie sollen davon ablassen, oder man weise sie zurück. Ist einer Schauspieler oder gibt er Vorstellungen im Theater, soll er damit aufhören oder zurückgewiesen werden. Wer Kinder unterrichtet, tut gut, wenn er davon abläßt; wenn er aber keinen anderen Beruf hat, sei es ihm gestattet. Ebenso soll der Wagenlenker, der Wettkämpfer und wer sonst am Wettkampf teilnimmt, diesen Beruf aufgeben oder abgewiesen werden. Wer Gladiator ist, Gladiatoren im Kampf unterrichtet, ein Tierkämpfer, ein Organisator von Gladiatorenspielen: sie sollen davon ablassen oder abgewiesen werden. Der Götzenpriester oder der Wächter von Götzenbildern soll davon ablassen oder zurückgewiesen werden./ Der Soldat, der unter Befehl steht, soll keinen Menschen töten. Erhält er dazu den Befehl, soll er diesen nicht ausführen, auch soll er keinen Eid leisten. Ist er aber dazu nicht bereit, weise man ihn ab. Wer die Schwertgewalt hat oder Stadtmagistrat ist und den Purpur trägt, soll seine Stellung aufgeben oder abgewiesen werden. Der Katechumene, aber auch der Gläubige, der Soldat werden will, soll abgewiesen werden, weil er Gott mißachtet hat./ Die Dirne, der Homosexuelle, derjenige, der sich selbst verstümmelt, und jeder andere, der etwas tut, worüber man nicht spricht, sollen abgewiesen werden; sie sind nämlich unrein. Ein Magier werde nicht einmal zur Prüfung zugelassen. Zauberer, Sterndeuter, Wahrsager, Traumdeuter, Scharlatane und der Abschneider, der den Rand der Münzen abschneidet, sowie derjenige, der Amulette anfertigt: alle diese sollen ihre Tätigkeiten aufgeben oder abgewiesen werden. Die Konkubine eines Mannes soll, wenn sie seine Sklavin ist, seine Kinder aufzieht und ihm allein treu ist, das Wort hören dürfen. Andernfalls weise man sie ab. Ein Mann, der eine

17 Hans Achelis u. Johannes Flemming (Hrsg.): Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch: Die syrische Didaskalia. Leipzig 1904, S. 89–90.

Konkubine hat, soll von ihr lassen und sich eine Frau nach dem Gesetz nehmen, will er aber nicht, weise man ihn ab./ Wenn wir irgend etwas ausgelassen haben, werden die Tätigkeiten selbst es euch lehren. Denn wir alle haben den Geist Gottes.¹⁸

Bildhauer und Maler gehörten zu dem von Dichtern, Rhetoren und Philosophen zu unterscheidenden Teil der Bevölkerung, den Peter Brown am Beispiel des Wagenlenkers als „Halbwelt“ (demi-monde) charakterisiert hat, „a very important class in the imaginations (and, one would suspect, also in the daily life) of the studiously aristocratic society of the Later Empire“.¹⁹

Wenn Tertullian (um 150–230) Maler und Bildner auffordert, keine Idole mehr herzustellen und ihre Tätigkeiten in anderen Bereichen auszuüben, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, drückt das nicht „Kunst“-Feindlichkeit aus, sondern entspricht den in den frühchristlichen Kirchenordnungen formulierten Wertvorstellungen, nach denen die anfänglich nicht zahlreichen Christen ihr Gemeindeleben organisierten.²⁰ Das gilt auch für Origenes (185–254), wenn er von denen, die Idole anbeten, schreibt: sie würden ihre Blicke

auf die schlechten Werke der Maler, Bildner, Bildhauer richten, ohne höher schauen zu wollen und sich durch den Geist des Sichtbaren und alles Lebendigen bis zum Schöpfer des Universums zu erheben, der Licht ist.²¹

Noch einen Schritt weiter geht Augustinus (354–430): Bilder und Statuen sowie „alle anderen mimetischen Werke dieser Art“ schlägt er den „überflüssigen und verschwenderischen Einrichtungen der Menschen“ zu. Allerdings mit einem Vorbehalt:

18 Wilhelm Geerlings u. Georg Schöllgen (Hrsg.): *Didache Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio apostolica apostolische Überlieferung*; Freiburg u. a. 1992. (= *Fontes christiani* 1), S. 246–251. Zu den frühchristlichen Kirchenordnungen bis zum Entstehen des Synodenwesens im 3. Jahrhundert: ebd. Einleitung S. 13–21; auch Andreas Lindemann u. Henning Paulsen: *Die Apostolischen Väter*. Tübingen 1992.

19 Peter Brown: *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*. In: Mary Douglas (Hrsg.): *Witchcraft Confessions & Accusations*. London u. a. 1970, S. 17–45, bes. S. 25–26.

20 Tertullianus: *De idololatria* [sic] 7–8; hrsg. von Jan Hendrik Waszink u. Jacobus Cornelis Maren van Winden. Leiden u. a. 1987, S. 32–34 und Kommentar S. 143–145. Die Aussagen Tertullians werden häufig als Ablehnung der *Kunst* gelesen, so z. B. Feld Ikonoklasmus (wie Anm. 1), S. 3: Tertullian lehne „jegliche Ausübung einer künstlerischen Tätigkeit“ ab. In dieser Lesart wird der heutige Begriff von Kunst auf den Text von Tertullian zurückprojiziert; ebenso auch Thomas Sternberg: „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild. Westliche Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage. In: Christoph Dohmen u. Thomas Sternberg (Hrsg.): „...kein Bildnis machen“. Kunst und Theologie im Gespräch. Würzburg 1987, S. 25–57, bes. S. 32: Tertullian schreibe gegen „die Kunst an sich“.

21 Origène: *Contre Celse* VI, 66; übersetzt nach der Ausgabe von Marcel Borret, Paris 1969. (= *Sources chrétiennes* 147), S. 344/345.

[...] es sei denn, es wird ein Unterschied gemacht, was von diesen Einrichtungen aus welchem Grund, wo, wann und unter wessen Urheberschaft geschieht.

([...] nisi cum interest quid eorum qua de causa et ubi et quando et cuius auctoritate fiat.)²²

Als „zweckmäßig und nützlich“ läßt Augustinus die durch die „auctoritas“ legitimierten, die Staatsmacht repräsentierenden Bilder wie z. B. Kaiserstatuen oder Münzen mit Kaiserporträts gelten.²³

Die frühchristlichen Apologeten hatten gegen den Götzendienst (Idolatrie) ins Feld geführt, Bilder und Statuen könnten nichts Göttliches darstellen, weil sie aus lebloser Materie seien.²⁴ So argumentiert auch Eusebius, Bischof von Kaisarea (260–339) in seinem Brief an Konstantia, die Schwester Kaiser Konstantins d. Gr., die ihn gebeten hatte, ihr ein Bild von Christus für das Gebet zu beschaffen.²⁵ Er verweigert seine Hilfe mit der Begründung, daß die Maler nichts dem Göttlichen Ähnliches herstellen könnten, weil ihre Werke aus lebloser Materie seien:

[...] Man sagt, daß Simon Magos, auf leblose Materie gemalt, von den gottlosen Häretikern verehrt werde. Wir haben auch selbst gesehen, daß der nach dem Wahnsinn Benannte [Mani] im Bild von den Manichäern in Prozessionen herumgetragen wurde. Uns aber ist solches verboten. [...] ²⁶

Das Anbeten von Götterbildern wird als „Wahnsinn“ der Häretiker stigmatisiert.

22 Übersetzt nach: Sancti Aurelii Augustini De Doctrina Christiana II,2, XXV.39.24–25, hrsg. von Joseph Martin. Turnhout 1962. (= Corpus Christianorum Series Latina 32), S. 61. Deutsche Übersetzung: Karla Pollmann: Aurelius Augustinus: Die christliche Bildung (De doctrina christiana). Stuttgart 2002. (= Reclam Universalbibliothek 18165).

23 Dazu Horst Bredekamp: Kunst als Medium sozialer Konflikte? Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt 1975, S. 15–40: „Die Zersetzung des christlichen Bilderverbots“; bes. S. 27: „Das christliche Verehrungsbild entstand in Anlehnung an das Repräsentationsbild des Kaisers; es stellt eine der Konsequenzen dar, die sich aus der Durchdringung – und späteren Konkurrenz – von Kirche und Staat ergaben: ein ‚Bildkonkordat‘ (Onasch).“

24 Zur Etymologie und Vorgeschichte des Wortes *Idol*: Suzanne Said: ΕΙΔΩΛΟΝ. Du simulacre à l'idole. Histoire d'un mot. In: L'Idolâtrie. Paris 1990. (= Rencontres de l'Ecole du Louvre), S. 11–21; Paul Corby Finney: The invisible God. The Earliest Christians on Art. New York u. Oxford 1994, S. 15–38: „The apologists' attack on greek art: history and literature“ und S. 39–58: „The content of the Attack on Greek Art“.

25 Hans Georg Thümmel: Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit. Berlin 1992. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 139), Nr. 13, S. 48–50.

26 Gemeint ist Simon Thaumaturgos (521–593): Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 13, S. 50.

Die von den Christen bekämpfte Auffassung vertritt der griechische Redner und Popularphilosoph Dion von Prusa [Dion Chrysostomos] (ca. 40–ca. 120) in seiner „Olympischen Rede“: Dichter, Maler und Bildner seien „nachahmende Gestalter göttlichen Wesens“.²⁷ Phidias habe in der Menschengestalt seiner Zeus-Statue in Olympia

Göttliches überdeutlich sichtbar gemacht, so daß niemand mehr, der das sieht, sich so leicht ein anderes Gedankenbild wird formen können.²⁸

Dagegen verwirft der Apostel Paulus das Anbeten von Götzenbildern, weil das Fleischopfer und die Götzenbilder auf dem Altar nicht Gott, sondern den Dämonen dargebracht würden:

Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft mit den Dämonen kommt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen – oder wir fordern den Herrn heraus. Sind wir etwa stärker als er?²⁹

Die Kirchenväter teilten die Ansicht des Paulus, daß sich in den Idolen auf den Altären die teuflischen Dämonen verschanzen würden.³⁰

Über die, die „simulacra“ anbeten, schreibt Lactanz:

[...] Aber sie fürchten, daß ihre Verehrung aller Religion vergeblich und wertlos sei, wenn sie keinen Gegenstand vor Augen haben, den sie anbeten, und deshalb machen sie Abbilder, die, weil sie Bilder von Toten sind, den Toten ähneln: denn allen fehlt es an Sinn [sensu: Lebendigkeit]. Das Abbild des ewig lebenden Gottes muß aber lebendig und empfindungsfähig sein. Denn wenn das Wort Abbild von Ähnlichkeit kommt, wie können sie dann die Abbilder für Gott ähnlich halten, die nichts fühlen und sich nicht bewegen? Deshalb ist das Abbild Gottes nicht jenes, das von der Hand des Menschen aus Stein, Bronze oder einem anderen Material

27 Dion von Prusa: Rede 12 § 44–46, in: Ders.: ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ. Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes. Eingeleitet, übersetzt u. interpretiert von Hans Josef Klauck. Mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bäbler. Darmstadt 2000. (= Sapere Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia. Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen II), S. 76–79; auch § 73–79, S. 99–103: „Ambivalenz und Eindeutigkeit im Gottesbild“.

28 Dion von Prusa Rede (wie Anm. 27), § 53, ebd. S. 84–87; dazu allgemein: Tanja S. Scheer: Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik. München 2000. (= Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft Heft 105).

29 1. Kor. 10. 14–22, Zitat: 20–22.

30 François Heim: Le dieu et sa statue. Des traces d'hermétisme chez les apologistes latins. In: Revue des sciences religieuses 77,1 (2003). S. 31–42; Jean-Marc Vercauysse: Voir le diable derrière l'idole à l'époque patristique. In: Ralph Dekoninck u. Myriam Watthee-Delmotte (Hrsg.): L'Idole dans l'imaginaire occidental. Paris 2005. S. 117–128.

hergestellt wird, sondern der Mensch selbst, weil er sowohl fühlt als auch sich bewegt und viele und große Handlungen ausführt.

([...] Sed verentur ne omnis illorum religio inanis sit et vana, si nihil in praesenti videant quod adorent, et ideo simulacra constituunt, quae, quia mortuorum sunt imagines, similia sunt mortuis: omni enim sensu carent. Dei autem in aeternum viventis vivum et sensibile debet esse simulacrum. Quod si a similitudine id nomen accipit, qui possunt ista simulacra Deo similia iudicari quae nec sentiunt nec moventur? Itaque simulacrum Dei non illud est quod digitis hominis ex lapide aut aere aliae materia fabricatur, sed ipse homo, quoniam et sentit et movetur et multas magnasque actiones habet.)³¹

Die vielfältigen Erscheinungen des Götzendienstes (Idolatrie) brandmarkt Augustinus als „Hurerei der Seele“ (*fornicatio animae*) und Teufelswerk.³²

So war denn auch die Bedeutung des Terminus weit gefaßt, wie z. B. bei Tertullian:

Götzendienst ist das Hauptverbrechen der Menschheit, die höchste Anklage der Welt, die umfassende Ursache des Urteils. Denn wenn auch jedes Vergehen seine eigene Art hat und wenn es auch unter seinem eigenen Namen für das Urteil bestimmt ist, so ist es doch als Götzendienst begangen worden. Laß die Bezeichnungen weg, prüfe die Werke. Der Götzendiener ist sogar ein Mörder. [...]

(Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. Nam etsi suam speciem tenet unumquodque delictum, etsi suo quoque nomine iudicio destinatur, in idololatriae tamen crimine expungitur. Omite titulos, operas recognosce. Idololatries idem homicidis est. [...])³³

Der Mörder habe keinen Fremden und keinen Feind, sondern sich selbst umgebracht. Seine Waffe sei der Götzendienst als Beleidigung Gottes. In ihm seien alle Sünden versammelt.³⁴ Des Götzendienstes würden sich nicht nur diejenigen schuldig machen, die den alten Göttern Opfer darbrächten, sondern

31 Lactance Inst. div. (wie Anm. 14), II. II. 9–10, S. 36/37.

32 Augustinus doctrina christiana (wie Anm. 22), zu den Idolen II, xx (30), S. 54 und II, xxiii (35)–xxiv (37), S. 57–60; *fornicatio animae*: II. xxiii (35), S. 58.12; zu Augustinus auch Franz Joseph Dölger: Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts. In: Ders.: Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Münster 1950, S. 297–320. (= Antike und Christentum 6), bes. S. 298–299; Giuseppe Bolis: L'Idolatria in S. Agostino. Una Prospettiva antropologica. Roma 2004, S. 3 stellt die „centralità della critica all'idolatria in tutto il percorso dell'opera agostiniana“ fest.

33 Tertullian Idololatria (wie Anm. 20), I.I, S. 22–23. Vercruysse Diable (wie Anm. 30) spricht von der „polymorphen“ Bedeutung des Wortes *Idol*: es sei nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die heidnischen Lehren bezogen worden; siehe dazu Said eidolon (wie Anm. 24).

34 Tertullian Idololatria (wie Anm. 20), I.1–3, S. 22/23; zur weitgefaßten Bedeutung des Terminus die einleitenden Bemerkungen zum Kommentar des I. Kapitels ebd. S. 73–79.

auch die, die die Schriften der Heiligen auslieferten, die Glaubensgenossen in Zeiten der Verfolgung verrieten, an den heidnischen Festgelagen teilnahmen oder Gewänder für das Verhüllen von Statuen stifteten.³⁵

Wie brisant das Phänomen für die Kirche seit ihren Anfängen gewesen ist, belegen wiederum die Kirchenordnungen:

Mein Kind, überlasse dich nicht dem Begehren, denn es führt zur Unzucht, vermeide obszöne Bemerkungen und indiskrete Blicke, denn all das bringt Ehebruch hervor. Mein Kind, betreibe weder Weissagung, denn sie führt zum Götzendienst, noch Zauberei noch Astrologie noch Reinigungen, weigere dich, diese Dinge zu sehen und zu hören, denn all das führt zum Götzendienst.³⁶

Um 600 war Götzendienst (Idolatrie) gleichgestellt mit Mord und ehebrecherischem Geschlechtsverkehr (fornication-adultère) und kirchenrechtlich strafbar.³⁷ Offensichtlich war er als gefährliche Affekthandlung gefürchtet, die das die Gesellschaft zusammenhaltende Normengefüge bedrohen oder gar sprengen konnte.³⁸ Auf diese Verhältnisse hat Gregor d.Gr. mit dem „ne possit“ im

- 35 Patrick Saint-Roch: *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand*. Citta del Vaticano 1991. (= Studi di antichità cristiana 46), S. 107. Beispiele für Idolatrie auch bei Dölger Grundbesitzer (wie Anm. 32).
- 36 Übersetzt nach Willy Rordorf u. André Tuilier (Hrsg.): *La doctrine des douze apôtres* (Didaché) 3–4, Paris 1998. (= Sources chrétiennes 248bis), S. 152–155.
- 37 Saint-Roch pénitence (wie Anm. 35), S. 105–115: „De quelques péchés particuliers“; zu den Gesetzen gegen den Polytheismus: Peter Brown: *Christianization and religious conflict*. In: Averil Cameron u. Peter Garnsey (Hrsg.): *The Late Empire*, A. D. 337–425. Cambridge 1998, (= The Cambridge Ancient History 13), S. 632–664, bes. S. 638: „By 425, the laws against polytheists, Jews and heretics had congealed into a system which, for the first time in the history of Rome, presented correct religious adherence as a requirement for the full enjoyment of the benefits of Roman society.“ Gregoire le Grand: *Règle pastorale*, III, 27. 136–140, übersetzt nach der Ausgabe von Bruno Judic, Floribert Rommel u. Charles Morel, Paris 1992. (= Sources chrétiennes 381), S. 454–56: Gregor d.Gr. zitiert den Apostel Paulus, I. Kor. 6,9: „*Neque fornicatores, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regum Dei possidebunt.*“ Für das Verständnis der weit gefaßten Bedeutung von Götzendienst (idolatria) im Alten Testament grundlegend: Moshe Halbertal u. Avishai Margalit: *Idolatrie*. Cambridge, Mass. u. London 1992, S. 9–36: „Idolatrie and Betrayal“, bes. S. 9–11 „Understanding Idolatrie Metaphorically“ und S. 11–14 „Forbidden Sexual Relations“.
- 38 Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23), S. 96–103: „Die Reaktion ‚von unten‘: Plünderung und Bildersturm.“ Dazu auch Dennis E. Trout: *Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola*. In: Ralph W. Mathisen u. Hagith S. Sivan (Hrsg.): *Shifting frontiers in late antiquity*. Aldershot u. a. 1996, S. 175–186, bes. S. 177–179: im Jahr 397 unter Bischof Vigilius von Trient hatte der Diakon Sisinnius im Zuge der christlichen Missionierung im Val di Non eine Kirche errichten lassen und die heidnischen Opferrituale verboten; woraufhin die aufgebrachten Bauern am 29. Mai die Kirche stürmten, den Diakon und seine beiden Gehilfen erschlugen und deren Leichname vor einem Idol des Saturn auf der Spitze einer Pyramide verbrannten.

ersten Brief an Serenus reagiert: quasi *ex cathedra* erklärt er in latenter Idolatrieabwehr, daß gemalte Bilder *nicht* angebetet werden können.³⁹ Die Negation bestätigt den Sachverhalt, ohne den es ihrer nicht bedurft hätte.

In dem in weiten Teilen christianisierten Italien wie in Westeuropa lebten unter allen Bevölkerungsgruppen die Traditionen polytheistischer Religiosität fort, darunter auch das Anbeten von Idolen.⁴⁰ Der Kampf gegen den Götzendienst wurde grundlegender Bestandteil der Mission mit dem Ziel, Heiden, Juden und Häretiker zum Christentum zu bekehren.⁴¹ Im Dienste der Bekehrung (*conversio*) hat Gregor d. Gr. nach seiner Wahl zum Papst (590) sein Werk „*Regula pastoralis*“ als Anleitung für die mit dem Pastoraldienst beauftragten Bischöfe verfaßt.⁴² In die Zeit seines Pontifikats fällt die Christianisierung Englands durch Augustinus, den ersten Bischof von Canterbury (gest. 604 oder 605). In den historischen Kontext seiner Missionsimpulse in Gallien sind auch die zwei Briefe Gregors d. Gr. an Serenus zur Bilderfrage einzuordnen.⁴³

- 39 Vercrysse diable (wie Anm. 30), S. 117 weist darauf hin, daß eines der großen Themen in der Polemik gegen die Heiden die *Nutzlosigkeit* der Idole sei.
- 40 Grundlegend für das Verständnis der Verhältnisse im Zeitraum von 327–425 als Voraussetzung für die Entwicklung im 6. Jahrhundert: Brown *conflict* (wie Anm. 37).
- 41 Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23), S. 45–65: „Christologische Kämpfe“. William Hugh Clifford Frend: *The missions of the early church 180–700 A.D.* In: Derek Baker (Hrsg.): *Colloque de Cambridge 24–28 septembre 1968. Section A: Christian Missions from the 3rd to the 9th century A.D.* In: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* III. 1970, S. 3–23 (= *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique* Fascicule 50); Robert A. Markus: *Gregory the Great and a papal missionary strategy.* In: *Studies in church history* 6 (1970), S. 29–38; Neudruck in: *From Augustine to Gregory the Great.* London 1983, Nr. XI.
- 42 Zum Verhältnis von Bekehrung und Pastoraldienst: Claude Dagens: *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes.* Paris 1977, S. 245–344: „Conversion“; bes. S. 311: „La conversion et le ministère pastoral sont étroitement liés dans toute l'œuvre grégorienne, la première apparaissant plus ou moins comme la finalité du second.“ Michel Banniard: *Grégoire le Grand et la pastorale en Italie lombarde.* In: *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin.* Paris 1992, S. 175–179; zur Funktion der *Regula pastoralis* bei der Ordination der Bischöfe und als „Handbuch“ für ihre Ausbildung im Pastoraldienst: Bruno Judic: *Structure et fonction de la Regula pastoralis.* In: Jacques Fontaine, Robert Gillet u. Stan Pellistrandi (Hrsg.): *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS. Chantilly 15–19 septembre 1982.* Paris 1986, S. 409–417; Michael Fiedrowicz: *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke.* Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 50. Supplementheft. Rom, Freiburg, Basel u. Wien 1995; Silke Floryszczak: *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit.* Tübingen 2005. (= *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 26).
- 43 Bruno Judic: *L'Influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VIIe siècle.* In: Christophe de Dreuille (Hrsg.): *L'Eglise et la mission au VIe siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Eglises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand.* Actes du Colloques d'Arles de 1998. Paris 2000, S. 89–120.

Im ersten Teil seiner Aussage lobt der Papst also den Bischof und seine Bruderschaft, weil sie mit dem „Zerbrechen“ von Malereien das Anbeten von Bildern und damit den Götzendienst (Idolatrie) verhindert hätten. Im zweiten Teil begründet er, warum Bilder erhalten werden sollen:

[...] Denn Malerei wird deshalb in Kirchen angebracht, damit jene, die die Buchstaben nicht kennen, wenigstens auf den Wänden sehend lesen, was sie in den Handschriften nicht lesen können.

(Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant, quae legere in codicibus non valent.)⁴⁴

Die Bruderschaft des Serenus solle die Bilder bewahren,

auf daß die, die die Buchstaben nicht kennen, aus ihnen das Wissen der Geschichte nehmen und das Volk möglichst wenig durch die Anbetung der Malerei sündige.

(quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret.)⁴⁵

Zwar sollten die des Lesens Unkundigen durch die Malereien belehrt werden, aber dabei „möglichst wenig“ durch deren Anbetung sündigen. Die Worte des Papstes sind unmißverständlich: das Anbeten von Bildern galt als Sünde (peccatum) – worin aber die Sündhaftigkeit des Anbetens bestand, bleibt unausgesprochen. So weit zu den Aussagen im ersten kurzen Brief.

Auf diese knappen Anweisungen hat Serenus mit Ausflüchten reagiert, wie dem ersten Abschnitt des zweiten, über ein Jahr später, im Oktober 600 geschriebenen langen Briefes des Papstes an den Bischof zu entnehmen ist.⁴⁶ Gregor d.Gr. weist sie zurück und trägt anschliessend seine Argumente noch einmal ausführlich und nachdrücklich vor.

Zunächst wiederholt er die im ersten Brief getroffene Aussage:

Uns ist nämlich hinterbracht worden, daß Du, in unüberlegtem Eifer entflammt, die Bilder der Heiligen quasi mit der Entschuldigung zerbrochen hast, daß sie nicht angebetet werden dürften. Und weil du verboten hast, daß sie angebetet werden, haben wir das durchaus gelobt, aber sie zu zerstören, mißbilligen wir.

(Perlatum siquidem ad nos fuerat quod inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres. Et

44 Reg. Epist. (wie Anm. 1), IX, 209. 12–14, S. 768; zu den Worten *pictura* und *littera*: Chazelle Pictures (wie Anm. 7), S. 139.

45 Reg. Epis. (wie Anm. 1), IX, 209. 16–18, S. 768.

46 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI. 10. 1–15, S. 873: Serenus hatte vorgegeben, den ersten Brief von 599 für eine Fälschung des Abtes Cyriacus, dem Überbringer des Briefes, gehalten zu haben.

quidem quia eas adorari vetuisses omnino laudavimus, fregisse vero reprehendimus.)⁴⁷

Ist im ersten Brief davon die Rede, daß die Bruderschaft (*fraternitas*) des Serenus die Malereien „zerbrochen“ hatte, so wird dieser Akt jetzt allein Serenus zugesprochen. Wieder lobt Gregor d.Gr. zuerst das „Zerbrechen“ der Bilder der Heiligen (*sanctorum imagines*), weil damit das Anbeten von Bildern verhindert worden sei, und wieder mißbilligt er es anschließend.⁴⁸ Bei den „zerbrochenen“ Bildern wird es sich kaum um Mosaiken, sondern um weniger kostspielige Wandmalereien mit Darstellungen einzelner Heiliger und Darstellungen von Ereignissen aus deren Leben gehandelt haben.⁴⁹ Im Unterschied zum ersten Brief begründet der Papst jetzt, warum er das „Zerbrechen“ der Bilder mißbillige:

[...] Denn eine Sache ist es, eine Malerei anzubeten, eine andere, durch die Malerei die Geschichte zu lernen, was anzubeten sei.[...].

[...] Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere.[...]⁵⁰

Ausdrücklich grenzt er das zu verwerfende Anbeten der gemalten „Bilder der Heiligen“ (*imagines sanctorum*) von dem ab, was anzubeten sei: allein das von Märtyrern und Heiligen repräsentierte „Heilige“ sei anbetungswürdig.⁵¹

47 Reg. Epist. (wie Anm.1), XI,10.15–19, S. 873.

48 Beate Fricke: *Ecce fides. Die Statue von Conques. Götzendienst und Bildkultur im Westen.* München u. Paderborn 2007, S. 69–70 legt, als Ergebnis eines, wie sie behauptet, „genauen Blicks auf die Textstellen aus den Briefen Gregors des Großen“ folgende Lesart vor: „Er [Gregor] ist sicher, daß die Richtung ihrer Verehrung nicht fehl gehen könnte. Ebenso wenig besteht für ihn die Gefahr, daß sie nicht die Heilige Dreifaltigkeit, sondern Götzen anbeten könnten. Es ist die dem Bild innewohnende visuelle Macht, die Gefährlichkeiten des Anblicks von Bildern für die Psyche, nicht der Götzendienst im Allgemeinen, vor dem er warnt.“

49 Dazu ist nichts Sicheres überliefert.

50 Reg. Epist. (wie Anm.1), XI,10.22–23, S. 874.

51 *Imagines sanctorum*: ebd. XI,10.16, S. 873; Chazelle pictures (wie Anm. 7), S. 141: Gott sei gemeint. Gregor d.Gr. nennt Gott als den Anzubetenden im folgenden aber nur in der Briefstelle, in der er auf das Bilderverbot eingeht; zur Bedeutung des Wortfeldes „heilig, das Heilige, der Heilige“ etwa vom 3. bis zum 5. Jahrhundert: Peter Brown: *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* (1971), Neudruck in: *Society and the Holy in Late Antiquity.* Berkeley/Los Angeles 1982, S. 103–152; übers. unter dem Titel: *Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike.* In: *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum.* Berlin 1993, S. 21–47; Ders.: *The Cult of the Saints, Its Rise and Function in latin Christianity.* Chicago 1981; übers. unter dem Titel: *Die Heiligenverehrung, ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit.* Leipzig 1991; im Anschluß an Peter Brown spricht Alex Stock: *Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige.* In: Alex Stock (Hrsg.): *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen*

Anschließend erklärt Gregor d. Gr.:

[...] Denn was den Lesenden die Schrift, das stellt die Malerei den ungebildeten Sehenden vor Augen, weil die Unwissenden in ihr das sehen, was sie befolgen sollen und die in ihr lesen, die die Buchstaben nicht kennen; deshalb nimmt die Malerei vor allem für die Heiden die Stelle der Lektüre ein.

(Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.)⁵²

Das entspricht, etwas ausführlicher formuliert, der Aussage im ersten Brief. Ist dort von *Buchstaben* (*litteras*) und *Schriften* (*codices*) die Rede, so hier von *Schrift* (*scriptura*): denen, die die Schrift lesen können, sind die „*idiotae*“ und „*ignorantes*“ unter den „*gentes*“ gegenübergestellt, ein Wort, das Völker, Barbaren und Heiden gleichermaßen bedeuten kann. Unter ihnen sind diejenigen angesprochen, die auf Grund ihrer niedrigen sozialen Herkunft weder schreiben noch lesen konnten und deshalb als „Unwissende“ (*ignorantes*) galten.⁵³ Sie sollten die Malerei (*pictura*) so „lesen“ wie die des Lesens Kundigen die Schrift: für sie sollte die Malerei Textersatz und insofern „Lektüre“ (*lectio*) sein.

Der Papst ermahnt den Bischof: er, der er unter Heiden und Barbaren lebe, müsse bemüht sein, in deren „wilden Gemütern“ durch seinen berechtigten Eifer (*recto zelo*) nicht unachtsam Aufruhr (*scandalum*) zu entfachen. Noch einmal stellt er fest:

Kunsttheorie. St. Ottilien 1990. (= *Pietas liturgica* 6), S. 63–85, bes. S. 63 von einer „Topik des Heiligen“; zu den sich vom 4. Jh. an verändernden Vorstellungen von „Heiligkeit“ und der von Gregor d. Gr. in seiner Schrift „*Dialoge*“ entwickelten Auffassung von den „Heiligen“: Robert A. Markus: *Gregory the Great and his world*. Cambridge 1997, S. 59–63: „Holiness now“; auch Peter Brown: *Holy Men*. In: *Late Antiquity: Empire and Successors A. D. 425–600*. Hrsg. von Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins u. Michael Whitby. Cambridge 2000. (= *The Cambridge Ancient History* 14), S. 781–810.

52 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI,10.23–26, S. 874; bei Chazelle pictures (wie Anm. 7), S. 140 hat sich ein sinnentstellender Druckfehler eingeschlichen: anstatt „*quod qui debeant*“ muß es heißen „*quod sequi debeant*“.

53 Zur Bedeutung von *idiotae*: Herbert Grundmann: *Litteratus – Illiteratus*. Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 40. 1 (1958), S. 1–65. Neudruck in: *Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart 1976–1978. (= *Schriften der Monumenta Germaniae Historia* 25); bes. S. 6–8 unterscheidet Grundmann diejenigen, die sich nur in ihrer Muttersprache ausdrücken konnten (Laien, Priester und Mönche) von denjenigen bei *Beda Venerabilis*, die weder Latein verstehen noch schreiben konnten. In diesem Sinn (ebd. S. 7) zur Formulierung Gregors d. Gr.: „[...] an den Bildern sahen die Nicht-Leser, die Nicht-Lateiner, was zu befolgen sei.“ Dazu kritisch: Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 108–112.

Daher soll nicht zerbrochen werden, was in den Kirchen nicht zum Anbeten, sondern allein für die zu belehrenden Geister der Unwissenden angebracht war.

(Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum.).⁵⁴

Dazu, worüber die gemalten Bilder belehren sollten, äußert der Papst sich nicht. Die den Malereien in den Kirchen zugewiesene Funktion des Belehrens rechtfertigt er mit dem Hinweis auf das „Altertum“ (vetustas), das

[...] nicht ohne Grund die gemalten Geschichten an den verehrungswürdigen Orten der Heiligen zugelassen hat [...]

([...] Et quia in locis venerabilibus sanctorum depingi historias non sine ratione vetustas admisit, [...]).⁵⁵

Unter „Altertum“ (vetustas) werden die voraufgegangenen dreihundert Jahre zu verstehen sein, in denen sich auch das Schmücken der Kirchen mit Bildwerken ausgebreitet hatte.

Der Papst rügt den Bischof, weil er es an dem für den Umgang mit den *idiotae* und *ignorantes* erforderlichen „Unterscheidungsvermögen“ (discretio) habe fehlen lassen.⁵⁶ Durch das „Zerbrechen“ der Malereien habe er die ihm als „Lämmer“ Anvertrauten auseinandergetrieben, anstatt sie in der Kirche zur „Herde“ zu versammeln. Er fordert Serenus und seine Bruderschaft auf, diejenigen, die sich von ihnen getrennt hätten, im Dienste des pastoralen Auftrags mit aller „Anstrengung und allem Bemühen“ (omni annisu omnique studio) in „väterlicher Sanftmut“ (paterna dulcedine) wieder zurückzurufen. Mit der Heiligen Schrift als Zeugnis solle er den „Söhnen der Kirche“ erklären,

daß es nicht erlaubt ist, irgendetwas mit der Hand Hergestelltes anzubeten, weil geschrieben steht: *Du wirst Gott deinen Herrn anbeten und allein ihm dienen* [...]

([...] quia omne manufactum adorare non liceat, quoniam scriptum est: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies*: [...]).⁵⁷

54 Reg. Epist. (wie Anm.1), XI,10.29–31, S. 874; dies ist die zweite Aussage zum Zerstörungsverbot im Brief vom Oktober 600; die erste: ebd. XI,10.17–19, S. 873.

55 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI, 10.31–32, S. 874.

56 Reg. Epist. (wie Anm.1), XI,10.32–33, S. 874: „si zelum discretione condisses“; zum Terminus *discretio*: Grégoire Règle (wie Anm. 37), II, 10; Bd. 1, S. 238–253: „Quae esse debet rectoris discretio corruptionis et dissimulationis, fervoris et mansuetudinis.“ Zu *discretio* in der Terminologie Gregors d. Gr.: Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 117–123: „Examen et contrôle de l'expérience: la *discretio*“; Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 131–133: „éloquence et discretio“ als in der antiken Rhetorik begründet.

57 Reg. Epist. (wie Anm.1), XI,10.45–47, S. 875.

Erst jetzt beruft sich der Papst auf das biblische Verbot des Bilderkultes (Ex. 20,4), um zu begründen, warum nichts, was mit der Hand hergestellt ist, angebetet werden dürfe.⁵⁸ Deshalb solle Serenus ihnen sagen: es sei das Anbeten der für das Belehren des „ungebildeten Volkes“ (*imperitus populus*) bestimmten Malereien gewesen, das ihn erregt und zum Zerschneiden der Bilder veranlaßt habe.

Aber er solle ihnen auch sagen:

[...] wenn Ihr zu dieser Belehrung die Bilder, zu der sie seit alters her gemacht sind, in der Kirche haben wollt, gestatte ich, sie sowohl auf alle Art zu machen als auch sie zu haben.

([...] *Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere vultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto.*)⁵⁹

Hat Gregor d.Gr. zuvor das biblische Verbot des Bilderkultes angeführt, so schränkt er es jetzt wieder mit dem Hinweis ein, gemalte Bilder seien „seit alters her“ (*antiquitus*) um des Belehrens willen hergestellt worden. Für den Fall, daß Bilder gewünscht würden – gemeint sein werden solche von Heiligen und Märtyrern –, läßt er sie ausdrücklich zu. Deshalb solle Serenus seiner Gemeinde erklären, daß allein das *Anbeten* der Bilder sein Mißfallen erzeuge:

[...] und ihre Gemüter mit diesen Worten besänftigend, rufe sie zur Eintracht mit Dir zurück. Und wenn jemand Bilder machen wollte, verhindere es auf keinen Fall, verbiete aber jede Weise von Anbetung. [...]

([...] *Atque in his verbis eorum mentes demulcens eos ad concordiam tua revoca. Et si quis imagines facere voluerit, minime prohibe, adorare vero imagines omnimodis devita.*)⁶⁰

Serenus solle demnach das Herstellen von Bildern auch nicht unterbinden, aber auf jeden Fall verhindern, daß sie angebetet würden. Wie wir uns das Anbeten der gemalten Bilder durch die Gläubigen vorzustellen haben – dazu hat Gregor d.Gr. sich auch im zweiten Brief nicht geäußert.

58 Christoph Dohmen: Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament. Frankfurt 1987 (2. erweiterte Auflage). (= Bonner biblische Beiträge 62); Otmar Keel: Das biblische Kultbildverbot und seine Auslegung im rabbinisch-orthodoxen Judentum und im Christentum. In: Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte. Hrsg. von Peter Blickle, André Holenstein, Heinrich Richard Schmidt und Franz-Josef Sladeczek. München 2002, S. 65–96; Otmar Keel zeigt auf, daß es sich nicht, wie in der Regel behauptet wird, um ein Bilderverbot, sondern um ein Kultbildverbot handelt.

59 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI,10.52–54, S. 875.

60 Ebd.: 56–59.

Die Äußerungen des Papstes zur Bilderfrage werden in der einschlägigen Literatur gewöhnlich auf das *Belehren* reduziert.⁶¹ Im letzten Satz des im Oktober 600 geschriebenen Briefs kommt indessen noch ein zweiter, in der Regel vernachlässigter oder allenfalls beiläufig erwähnter Wirkungsaspekt hinzu:

[...] Aber deine Bruderschaft soll besorgt dazu ermahnen, daß sie beim Anblick der [in den Bildern dargestellten] vergangenen Taten [der Heiligen] die Glut der Zerknirschung fühlen und sich selbst demütig allein vor der allmächtigen heiligen Dreieinigkeit niederwerfen.

([...] Sed hoc sollicite fraternitas tua admoneat ut ex visione rei gestae ardorem compunctionis percipiant et in adoratione solius omnipotentis sanctae trinitatis humiliter prosternantur.)⁶²

Der „Anblick“ (*visio*) der „vergangenen Taten“ der Heiligen solle in den Betenden „Zerknirschung“ (*compunctio*) auslösen und dazu führen, daß sie sich demütig vor der Trinität „niederwerfen“.

Mit dem aus der medizinischen Terminologie entlehnten Wort „*compunctio*“ (Zerknirschung), das den „Stich“ und seinen körperlichen Schmerz bezeichnet, fällt ein Schlüsselwort der frühchristlichen monastischen Psychagogie.⁶³ Im 20. Kapitel der Regel des Heiligen Benedikt „Über die Ehrerweisung im Gebet“ (*De reverentia orationis*) heißt es, Gott sei mit aller Demut und reinster Frömmigkeit anzubeten:

- 61 So z. B. Sternberg Bild (wie Anm. 20), S. 50–51, Feld Ikonoklasmus (wie Anm. 1), S. 12, Thümmel Stellung des Westens (wie Anm. 2), S. 55–56; Johann Konrad Eberlein u. Christine Jakobi-Mirwald: Grundlagen der Mittelalterlichen Kunst. Eine Quellenkunde. Berlin (1996) 2004, S. 109: „[...] Die Malerei in den Kirchen sei für diejenigen da, die das Lesen nicht beherrschten, die *illiterati*, damit sie dort sähen, was sie den Büchern nicht entnehmen könnten. Daher sei die Malerei auch bei der Heidenbekehrung nützlich.“ Z. B. Papst Johannes Paul II Brief (wie Anm. 2) oder Arwed Arnulf (Hrsg.): Kunstliteratur in Antike und Mittelalter. Eine kommentierte Anthologie. Darmstadt 2008, S. 98.
- 62 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI,10.59–62, S. 875. Chazelle *memory* (wie Anm. 7) hat die *compunctio* in ihrer Zusammenfassung erwähnt, ebenso Greschat Bilder (wie Anm. 3), S. 70.
- 63 Gégoire le Grand: Morales sur Job; hrsg. von Robert Gillet u. André de Gaudemaris. Paris 1975. (= Sources chrétiennes 32 bis). Einführung S. 72–81: „*crainte et compunction*“; bes. S. 73: „La compunction qui, pour les spirituels de l'ère patristique et du moyen âge, jouait, avec les larmes, un rôle essentiel dans la vie de prière, est un terme à peu près inconnu des chrétiens d'aujourd'hui. *Compunction* vient de *com-pungere*; au verbe *pungere*, poindre, piquer, le préfixe donne le sens de percer de part en part, transpercer. *Compungere* désigne donc le regret senti si volontaire des fautes que l'âme a commises. Mais pour Cassien et Saint Benoît ce n'est pas seulement le repentir avec larmes des fautes passées, c'est aussi, dans la contemplation des grandeurs de Dieu, ce sentiment qui fait couler des larmes de joie.“ Weitere Textbeispiele zum Stichwort *compunctio* im Register von: Theologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique Aubier 1961. (= Theologie. Etudes publiées sous la direction de la faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière 49).

[...] nicht durch den Überfluß der Worte, sondern durch die Reinheit des Herzens und durch die Tränen der Zerknirschung werden wir, wie wir wissen, erhört werden.

([...] Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus.)⁶⁴

Im 49. Kapitel „über das Fasten“ wird daran erinnert, daß es nur würdevoll sein könne,

wenn wir *auf alle* Laster verzichten und uns dem Gebet mit Tränen, den Lesungen und der Zerknirschung des Herzens sowie der Enthaltbarkeit hingeben.

(Quod tunc digne fit si *ab omnibus* vitiis temperamus, orationi cum fletibus, lectioni et compunctioni cordis atque abstinentia operam damus.)⁶⁵

Die Affektivität des demütigen Mönchs sei auf die „Zerknirschung des Herzens“ (compunctio cordis) als Ausdruck von Reue und Buße auszurichten.⁶⁶

In der den Mönchen auferlegten Bußhaltung hat Gregor d. Gr. in seiner Schrift „Moralia in Job“, den Lehren von Cassian (um 360–435) und Benedikt von Nursia (um 480–550) folgend, vier Stufen von „Zerknirschung“ (compunctio) unterschieden.⁶⁷ Er bezieht in sie antithetisch zwei Gefühlsqualitäten als die Seele reinigende Affekte mit ein, diejenige aus Traurigkeit und die aus „Freude“.⁶⁸ So auch in der Homilie über Hesekiel, in der die „Zerknirschung“ aus Furcht (timor) derjenigen aus Liebe (amor) gegenübergestellt ist:

(20) [...] Deshalb befiehlt das Gesetz, für das Zelt zwei Altäre zu errichten, einen außen, den anderen aber innen, einen im Vorhof, den anderen vor der Bundeslade, der eine mit Erz bedeckt, der andere mit Gold bekleidet. Und auf dem erzenen Altar wird das Fleisch verbrannt, auf dem goldenen Altar aber werden aromatische Kräuter entzündet. Was heißt das anderes, geliebte Brüder, daß das Fleisch draußen, drinnen die aromatischen Kräuter verbrannt werden, als das, was wir täglich sehen, weil es zwei Arten von Zerknirschung gibt, und die einen bis jetzt vor Furcht klagen, die anderen aber schon sich aus Liebe den Tränen überlassen? Denn viele fürchten, ihrer Sünden gedenkend die ewigen Qualen und sind täglich in Tränen niedergedrückt. Sie beklagen das Böse, das sie begangen haben und zünden das Laster, dessen Anrufungen bis jetzt ihre Herzen leiden lässt, im Feuer

64 La Règle de Saint Benoît 20,3; übersetzt nach der Ausgabe von Adalbert de Vogüé u. Jean Neufville, Bd. 1, Paris 1990. (= Sources chrétiennes 182), S. 536/37.

65 Ebd. 49, 4, S. 606/607.

66 Beispiele zur *compunctio cordis* auch bei Georg Jenal: Italia ascetica atque monastica: Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604). Stuttgart 1995; S. 188 Hinweis auf Fulg. Rusp., epist. 4 (ad Probam) mit einer Abhandlung über *oratio* und *compunctio cordis*.

67 Grégoire Morales (wie Anm. 63), Einführung bes. S. 73–75.

68 Ebd. S. 75–77.

der Zerknirschung an. Sind sie nicht der erzene Altar, auf dem das Fleisch brennt, weil sie bis jetzt von ihren fleischlichen Werken niedergedrückt sind? (21) Die anderen aber, verbrennen in den Tränen der Zerknirschung die Flamme der Liebe stellen vor ihre Augen die Belohnungen im himmlischen Vaterland, begehren, schon unter den Bürgern Oben zu sein. [...]

[...] Unde et in tabernaculo per legem duo altaria fieri iubentur, unum videlicet exterius, aliud vero interius, unum in atrio, aliud ante Arcam, unum quod aere coopertum est, aliud quod auro vestitur. Atque in altari aereo cremantur carnes, in altari vero aureo incenduntur. Quid est hoc, fratres carissimi, quod foris concremantur carnes, intus aromata, nisi hoc quod contidie videmus, quia duo sunt compunctionis genera, atque alii adhuc per timorem plangunt, alii vero iam se per amorem in lamentis afficiunt? Multi namque, peccatorum suorum memores, dum supplicia aeterna pertimescunt, cotidianis se lacrimis affligunt. Plangunt mala quae fecerunt et incendunt vitia igne compunctionis, quorum adhuc suggestiones in corde patiuntur. Quid isti nisi altare sunt aereum in quod carnes ardent, quia adhuc ab eis carnalia opera planguntur? (21) alii vero, a carnalibus vitiis liberi aut longis iam fletibus securi, amoris flamma in compunctionis lacrimi inardescunt, caelestis patriae praemia cordis oculis proponunt, supernis iam civibus interesse concupiscunt. [...].⁶⁹

In der Schrift „Moralia in Job“ vergleicht Gregor d. Gr. den Affekt der „Zerknirschung“ mit einer „Maschine“ (machina), die, wie die „Betrachtung“ (contemplatio) und die „Liebe“ (amor), den Geist (mens) erhebt und es ihm ermöglicht, aus der Höhe, gewissermaßen mit Abstand, die eigenen, vergangenen wie zukünftigen Taten zu beurteilen.⁷⁰

Der Affekt der „Zerknirschung“ (compunctio) steht im Mittelpunkt des psychagogischen Programms Gregors d. Gr., das, ausgehend vom Zusammenspiel zwischen „Innerem“ und „Äußerem“, auf den seelischen Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren ausgerichtet ist.⁷¹ Wie der Mönch soll auch der Prediger (praedicator) in seiner täglichen Lektüre der Heiligen Schrift und im Gebet „Zerknirschung“ (compunctio) als seelische Erschütterung erfahren.⁷² Und seine Predigt soll wiederum in den Betenden das gleiche Gefühl der derart aufs Äußerste gesteigerten Reue und Buße mit dem Ziel der Bekehrung (conversio) auslösen.⁷³ Auf dieses psychagogische Programm ist der Terminus „Zerknirschung“ (compunctio) auch im zweiten Brief an Serenus zu beziehen.⁷⁴

69 Gregoire le Grand: Homélie sur Ézéchiel II. X. 20–21; übersetzt nach der Ausgabe von Charles Morel, Paris 1990. (= Sources chrétiennes 360), S. 524–529.

70 Grégoire Morales (wie Anm. 63), XXXIV,47bis, S. 232–235.

71 Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 205–244: „La théorie grégorienne de la connaissance: l'„interna intelligentia““, bes. S. 216–224: „Du visible à l'invisible.“

72 Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 67 und S. 148; Katharina Greschat: *Die Moralia in Job* Gregors des Großen. Tübingen 2005. (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 31)

73 Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 311–344: „Le ministère de la conversion.“

74 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI,10.60, S. 875.

Die Auffassung des Papstes von der Wirkung der Malereien in den Kirchen ist also keineswegs auf das Belehren der betenden Analphabeten beschränkt – die Bilder sollen vielmehr in der beschriebenen Weise auch auf die Gefühle der Gläubigen einwirken. Beide Aspekte zusammen, das Belehren und die Gefühlswirkung, ergeben die psychagogische Wirkung, die Gregor d.Gr. den Malereien zuerkennt. Ihnen liegt, christlich überformt, die als „belehren und erfreuen“ (*docere et delectare*) bekannte Wirkungslehre der Rhetorik zugrunde, der in der Poetik des Horaz (65–8 v. u. Z.) das Wortpaar „nutzen und erfreuen“ (*prodesse et delectare*) entspricht.⁷⁵

Aus dem Schrifttum zur Rhetorik ist auch der als Redefigur in unterschiedlichsten Sinnzusammenhängen geläufige Vergleich von Sprache/Schrift und Malerei entlehnt.⁷⁶ Dessen älteste und berühmteste Variante

Das Gedicht soll sprechende Malerei, Malerei ein stummes/lautloses Gedicht sein

ist bei Plutarch (46–120) als *Dictum* des Dichters Simonides von Keos (556–468 v. u. Z.) überliefert.⁷⁷ Seitdem zieht er sich wie ein roter Faden durch die europäische Kulturgeschichte.⁷⁸

Der Vergleich beruht auf dem in der Doppelbedeutung des griechischen Verbs *graphein* dokumentierten Sachverhalt, daß mit denselben Werkzeugen, der Feder, dem Griffel oder dem Pinsel *geschrieben* und *gezeichnet* beziehungsweise *gemalt* wurde. Die beiden graphischen Systeme waren zunächst nicht voneinander abgegrenzt: *Zeichnen/Malen* war das Äquivalent von *Schreiben*.⁷⁹ Die Schrift hatte dabei gegenüber Malerei und Bilderei den

75 Zum Fortleben des Topos aus Rhetorik und Dichtung „belehren und gefallen“ in der patristischen Exegese: Basil Studer: *Delectare et prodesse*. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese. In: *Mémorial Gribomont*. Roma 1988. S. 555–581; Neudruck in: *Dominus Salvator*. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter. Rom 1992. (= *Studia Anselmiana* 107), S. 431–461; zum „Belehren, Bewegen und Gefallen“ in Gregors „*théorie de la communication*“: Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 131–133.

76 Günter Lange: *Bild und Wort*. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. Würzburg 1969. Neudruck: Paderborn u. a. 1999, S. 13–38: „Die Kappadokier und die Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort“.

77 Plutarch, *De gloria Atheniensium* 346 F.

78 Gabriele K. Sprigath: Das *Dictum* des Simonides. Der Vergleich von Dichtung und Malerei. In: *Poetica*. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft 36 (2004), S. 243–280.

79 Den Terminus *graphisches System* übernehme ich von Marcel Detienne: *L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce*. In: Ders.: *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Lille 1988. S. 7–26. Zur Doppelbedeutung von *graphein*: Othmar Keel: *Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*. Freiburg/Schweiz u. Göttingen 1992, S. XII spricht von den „zwei Zeichensystemen ‚Bild‘ und ‚Wort‘ [...]“. Eric Alfred Havelock: *The Literate Revolution in Greece and*

Vorrang.⁸⁰ Was nicht zuletzt auch daran erkennbar ist, daß im Kreis der neun Musen keine ausdrücklich für die beiden Bildkünste vorgesehen ist.⁸¹

Der Vorrang des Schreibens und der Schrift gegenüber der Malerei und die Zuordnung der Bildkünste zu den von Unfreien ausgeübten Handwerken hat dazu geführt, daß sich zwar für *Reden* und *Schreiben* als Ausdruck des Logos (ratio-oratio) in Grammatik, Rhetorik und Poetik angemessene Regelwerke, hingegen nichts Vergleichbares für Malerei und Bilderei entwickelt hat. Laut Plinius d. Ä. (23–79) soll es derartige Schriften gegeben haben, doch ist nichts davon erhalten, wahrscheinlich weil sie wegen des Sozialstatus der Malerei als Handwerk nicht der Überlieferung für wert befunden worden sind.⁸²

Diese Rangskala hat Augustinus in seine Schrift „De doctrina christiana“ übernommen: die Buchstaben seien die wichtigsten der von den Sterblichen benutzten „Zeichen“ (signa) und deshalb Grammatik und Logik für das Verständnis der Heiligen Schrift unentbehrlich – Malereien hingegen seien nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich.⁸³ Der Prediger, der beim Gestalten seiner Predigt auf das Regelwerk von Grammatik und Rhetorik zurückgreifen konnte, tat dies auch in seinen Reden über gemalte Bilder, stand ihm doch ein der Malerei angemessenes, schriftlich vermitteltes Regelwerk nicht zur Verfügung.

Von den im Schrifttum zur Rhetorik gängigen Vergleichen zwischen Schrift und Malerei unterscheidet sich derjenige in den Briefen von Gregor d. Gr. an Serenus in einem grundlegenden Aspekt: Schrift und Malerei werden mit den

its Cultural Consequences. Princeton 1982; übers. unter dem Titel: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Weinheim 1990, S. 49–50: „Verschiedene Bedeutungen des Wortes ‚schreiben‘“ und S. 50–53: „Die Priorität des Lesens gegenüber dem Schreiben“. Grundlegend: Jacques Jouanna: ΓΡΑΦΕΙΝ ‚Ecrire‘ et ‚peindre‘: contribution à l’histoire des mots et à l’histoire de l’imaginaire en Grèce ancienne. In: La littérature et les arts figurés de l’Antiquité à nos jours. Actes du XIVe Congrès de l’Association Guillaume Budé (Limoges, 25–28 Août 1998) Paris 2001, S. 55–70.

- 80 Zum Vorrang der Schrift gegenüber der Malerei: Lange Bild Wort (wie Anm. 76) und Sprigath Simonides (wie Anm. 78).
- 81 Eric Alfred Havelock: *The Muse learns to write. Reflections on orality and literacy from antiquity to the present.* New Haven 1986; übers. unter dem Titel: Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie. Berlin (1992) 2007.
- 82 Plinius d. Ä.: N.H. 35: nach dem der Enzyklopädie von Plinius d. Ä. zugrundeliegenden Ordnungssystem sind Malerei und Bilderei den Erden und Steinen zugeordnet. Diese Künste seien bei den Griechen hochgeschätzt gewesen, befänden sich hingegen in Rom im Stadium des Verfalls. Gabriele Sprigath: Der Fall Xenokrates von Athen. Zu den Methoden der Antike-Rezeption in der Quellenforschung. In: Manuel Baumbach (Hrsg.): *Tradita et Inventa. Beiträge zur Rezeption der Antike.* Heidelberg 2000, S. 407–428.
- 83 Celia Chazelle: „Not in painting but in Writing“: Augustine and the Supremacy of the Word in the *Libri Carolini*. In: Edward D. English (Hrsg.): *Reading and Wisdom. The De doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages.* Notre Dame u. London 1995. (= Notre Dame conferences in Medieval Studies 6), S. 1–22, bes. S. 12.

Betenden in der Kirche parallelisiert und dabei die des Lesens Kundigen der *Schrift*, die *idiotae* und *ignorantes* als die des Lesens Unkundigen der *Malerei* zugeordnet. So kommt der Papst zu der Aussage: so wie die des Lesens Kundigen die Taten (*res gestae*) der Heiligen in der „*scriptura*“ (Text/Heilige Schrift), so sollen die Unkundigen sie in der „*Malerei*“ (*pictura*) „sehend lesen“ (*videndo legant* im ersten Brief an Serenus). Dabei ist das *Lesen* auf der Ebene des als edelster Sinn geltenden Auges dem *Sehen* gegenüber höher eingestuft – das Sehen also dem *Lesen* untergeordnet.⁸⁴

In einer für das Verständnis seiner Aussagen in den Briefen an Serenus aufschlußreichen Variante hat Gregor d.Gr. den Vergleich von Schrift und Malerei auch in seinem Kommentar zum „Hohen Lied“ eingesetzt:

So ist nämlich die Heilige Schrift in den Worten und den Bedeutungen, was die Malerei in den Farben und den Sachen ist: und der ist allzu dumm, der so an den Farben der Malerei klebt, daß er von den Sachen, die gemalt sind, nichts weiß. Wenn wir die Worte, die äußerlich genannt werden, umfassen und den Sinn nicht wissen, wissen wir nämlich auch die gemalten Sachen nicht, wenn wir sie allein für Farben halten. Der Buchstabe tötet, was geschrieben ist, der Geist aber belebt. So bedeckt der Buchstabe nämlich den Geist, wie die Spreu das Korn umhüllt.

(Sic est enim scriptura sacra in verbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus: et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inheret, ut res, quae pictae sunt, ignoret. Nos enim, si verba, quae exterius dicuntur, amplectimur et sensu litteramus, quasi ignorantes res, quae depictae sunt, solos colores tenemus. Littera occidit, scriptum est, spiritus autem vivificat. Sic enim littera cooperit spiritum, sicut palea tegit frumentum.)⁸⁵

Hier meint *Schrift* (*scriptura*) nicht nur den geschriebenen Text, sondern auch die *Heilige Schrift*, während die Malerei, anders als im Vergleich von Schrift und Malerei in den Briefen an Serenus, die handwerkliche Tätigkeit bezeichnet.

In dieser Variante des Vergleichs sind die *Worte* der Heiligen Schrift mit den *Farben* in der Malerei und die *Bedeutungen* der Worte mit denen der

84 Zum Vorrang des Auges in der Wahrnehmung: Gudrun Schleusener-Eichholz: Das Auge im Mittelalter. 2 Bde. München 1985. Zum Auge und dem Sehen der Dinge bei Platon und Aristoteles: Lange Wort Bild (wie Anm. 76), S. 19 Anm. 32: „[...] Der Demiurg hat sie [die Augen] als den wertvollsten Sinn geschaffen [Politeia 507c 7]. Im *Phaidros* bezeichnet Platon den Gesichtssinn als den schärfsten der Sinne [205d]. Der *Timaios* sieht den Vorrang des Auges darin begründet, daß wir damit die Umschwünge der Sterne beobachten und den von Gott getragenen Kosmos betrachtend in uns abbilden. So sind die Augen Urheber der Philosophie, ihr größtes Geschenk [47a 1–b 2]. Vgl. Aristot. *sen.* 437 a 3–9; *an.* 429 a 3; *met.* 980 a 23–27. [...]“

85 Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum, 4, 49–56; hrsg. von Patricius Verbraken, Turnhout 1983. (= Corpus Christianorum Series Latina 144), S. 5.

gemalten *Sachen/Dinge* parallelisiert, und zwar so, daß das Verhältnis der *Worte* zu ihren *Bedeutungen* und das der *Farben* zu den *Sachen/Dingen* abgestuft ist: die *Bedeutungen* sind gegenüber den als *äußerlich* geltenden *Worten* ebenso höher eingestuft wie die *gemalten Sachen/Dinge* gegenüber den *äußerlichen* *Farben*. Der *äußerliche* Buchstabe bedecke die *Bedeutungen* der *Worte* so wie die Spreu das Korn umhülle.⁸⁶ Und an den *äußerlichen* *Farben* zu kleben, führe zum Verkennen der *gemalten Sachen/Dinge*.

Infolgedessen können auch die in der Malerei mit den *äußerlichen* *Farben* dargestellten *Sachen/Dinge*, wie die *Worte* eines Textes, nur über die den *Geist* (spiritus) vermittelnden *Bedeutungen* der *Worte* erkannt werden. In dieser Variante des Vergleichs ist der Vorrang der Schrift gegenüber der Malerei im Sinn der Auffassung von Augustinus doppelt begründet: als *Schriftlichkeit* und als *Heilige Schrift*, in der sich im geoffenbarten Wort Gottes auch der in die *Bedeutungen* der *Worte* eingegangene *Geist* kundtue.⁸⁷ So wie die *Bedeutungen* *unter* den Buchstaben in der Heiligen Schrift verborgen seien, so seien sie es auch *unter* den *Farben* der gemalten *Sachen/Dinge*.⁸⁸

Die Lektüre der Heiligen Schrift stellt Gregor d.Gr. in den Dienst zweier Gruppen:

So wie die göttliche Rede durch ihre Geheimnisse die Klugen übt, so stärkt sie gewöhnlich die einfachen durch die Oberfläche [Übersetzung]. Öffentlich vorgetragen hat sie daher etwas, das die Kleinen nährt, im Geheimen bewahrt sie etwas, das die höchsten Geister vor Bewunderung verzückt. Sie ist gleichsam ein Fluß, wie ich daher sagen würde, flach und tief, in dem sowohl das Lamm gehen und ein Elefant schwimmen kann [...].

(Divinus etenim sermo sicut mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficie simplices refovet. Habet in publico, unde parvulos nutriat, servat in secreto, unde mentes sublimium in ammiratione suspendat. Quasi quidem quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet.[...]).⁸⁹

Da das Wort Gottes für die „rustici“, „infirmi“, „simplices“ ebenso wie für die „höchsten Geister“ bestimmt sei, sei es den Bedürfnissen der jeweiligen Gruppe anzupassen: öffentlich vorgetragen sei es Nahrung für die vielen „Einfachen“ und „Kleinen“, während die im Geheimen zu offenbarenden

86 Dazu auch Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 240–244: „Les mots et les choses“

87 Zur Vorgeschichte des Vorranges des Textes und der Schriftlichkeit: Lange Bild Wort (wie Anm. 76), S. 13–38; Sprigath Simonides (wie Anm. 78).

88 Das dieser Methode entsprechende hermeneutische Modell ist die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn der Heiligen Schrift.

89 Grégoire Morales (wie Anm. 63), Widmungsbrief 4, S. 128/129.

Mysterien den wenigen „Klugen“ (prudentes) und „höchsten Geistern“ vorbehalten seien.⁹⁰

Der Vergleich der Heiligen Schrift mit einem Fluß, in dem sich so verschiedene Tiere wie Lamm und Elefant bewegen, veranschaulicht das Ziel des Pastoralendienstes: in der Predigt legt der im Studium der Heiligen Schrift ausgebildete Prediger (praedicator) das in ihr geoffenbarte Wort Gottes aus, um die „Klugen“, für die der Elefant steht, ebenso wie die „Einfachen“ und „Kleinen“, die Lämmer, in die Kirche als Gemeinschaft der Christen zu integrieren.⁹¹ In den Briefen an Serenus ist diese unterschiedliche soziale Gruppen integrierende Funktion der Predigt nicht ausdrücklich angesprochen, aber im Vergleich von Schrift und Malerei mitinbegriffen.⁹²

Spätestens an dieser Stelle ist gegenüber dieser Auffassung vom Verhältnis von Schrift und Malerei festzustellen: Malerei ist nicht Schrift und *sehen* ist etwas Anderes als *lesen*. Doch angesichts des kanonischen Vorrangs der Schrift kommen weder in den im Schrifttum zur Rhetorik überlieferten noch in den beiden Vergleichen Gregors d.Gr. die zwischen den graphischen Systemen *Schreiben* und *Zeichnen/Malen* sowie zwischen *Lesen* und *Sehen* bestehenden Differenzen zur Geltung.⁹³

Das gilt für beide Varianten des Vergleichs. Doch während im Kommentar Gregors d.Gr. zum „Hohen Lied“ Schrift und Malerei als zwei verschiedene Tätigkeiten verglichen werden, ist der Vergleich in den Briefen an Serenus eine

90 So auch Grégoire Règle 3,6 (wie Anm. 37), III, 6, S. 284–287: in 35 Kapiteln sind 35 verschiedene, durch antithetisch einandergegenübergestellte Eigenschaften gekennzeichnete Personengruppen als Zielgruppen der Predigt aufgeführt; grundlegend zur pastoralen Rhetorik Gregors des Großen: Dagens Grégoire (wie Anm. 42); zu seiner Methode der Bibellektüre: Markus Gregory (wie Anm. 51), Chap. 3, S. 34–50: „Sapienter indoctus: *scriptural understanding*.“

91 Zum Elefanten als Symbol: Otto Seel (Hrsg.): *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik*. Zürich 1983. Kap.43, S. 89–90 Anm. 182; zur Tiersymbolik in den Texten Gregors des Großen: René-Jean Hesbert: *Le Bestiaire de Grégoire*. In: Jacques Fontaine, Robert Gillet u. Stan Pellistrandi (Hrsg.): *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS*. Paris 1986, S. 455–466, leider ohne auf den Elefanten einzugehen. Zu weiteren antithetisch aufgebauten gruppenspezifischen Differenzierungen in der *Regula pastoralis* und in den *Moralia in Job*: Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 124–127: „Une rhétorique à l’usage des Pasteurs“ und *Judic structure* (wie Anm. 42). Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 107 zur umstrittenen Frage, wie weit Gregor der Große fähig gewesen sei, „à entrer en contact avec les couches populaires de fidèles; à les instruire et à les toucher“ ebd.: „De différents points de vue, on a soutenu que l’écriture grégorienne était fermée au public populaire. Plusieurs barrières auraient en effet été dressées: par la langue elle-même des écrits, qui aurait déjà été inintelligible aux auditeurs illettrés; par le style dans lequel auraient été rédigées certaines œuvres, pourtant destinées en principe à l’édification de tous: par le fond enfin, idéologique et moral, qu’enseignent ces mêmes œuvres.“

92 Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 108 spricht von einer „pastorale iconographique“.

93 Jouanna ΓΡΑΦΕΙΝ (wie Anm. 79).

Analogie: *Malerei* sei wie *Schrift* und *Sehen* deshalb wie *Lesen*.⁹⁴ In diesem Vergleich ist das Verhältnis von Schrift und Malerei analogisch zugunsten der Schrift verkürzt und die Malerei in den Dienst der Auslegung (Exegese) der Heiligen Schrift gestellt.⁹⁵ Qua Analogie hat Gregor d. Gr. die psychagogische Wirkung der Predigt auf die gemalten Bilder übertragen. Indem er die Schrift mit den des Lesens Kundigen und die Malerei mit den *idiotae* und *ignorantes* parallelisiert, gerät die Malerei auf die Seite der letzteren.

Die Auffassung, daß die Malereien für die des Lesens Unkundigen bestimmt seien, begegnet auch schon früher im griechischen Schrifttum.⁹⁶ So heißt es z. B. bei dem griechischen Redner und Popularphilosoph, dem Heiden Dion von Prusa (ca. 40–ca. 120): „wie die Dichter über das Gehör“ ihre Wirkung erreichen, so würden die Bildner und Maler „über den Gesichtssinn das göttliche Wesen für eine größere Zahl von weniger gebildeten Menschen“ auslegen.⁹⁷

In diesem Sinn schreibt auch der den Bilderschmuck in der Kirche grundsätzlich ablehnende Neilos von Ankyra (um 400) an den Eparchen Olympiodor, Bilder seien allenfalls dazu da,

damit die des Schreibens Unkundigen, die auch die heiligen Schriften nicht lesen können, durch die Betrachtung des Bildes an die Rechtschaffenheit der echten Diener des wahren Gottes erinnert und zur Nachahmung der herrlichen und großartigen Tugendwerke angespornt werden, wodurch jene die Erde mit dem Himmel vertauscht haben, indem sie das Unsichtbare dem Sichtbaren vorzogen.⁹⁸

In gleicher Weise äußert sich auch Hypatios von Ephesos (gest. 537/538), der auch nichts von Malereien und Skulpturen in der Kirche gehalten hat, in einem Brief an Julianos von Atramytion:

Wir gestatten aber den einfacheren Menschen, die weniger eingeweiht sind, solches wegen eines ihnen entsprechenden Hinaufführens auch durch den ihnen

94 Zur Analogie als Methode: Dagens Grégoire (wie Anm. 42), S. 220–224: „Fondement et usage de l'Analogie“.

95 Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 111 geht noch einen Schritt weiter und meint, Gregor der Große habe mit dem in dieser Weise erklärten Vorrang der Schriftlichkeit dem Argument des Serenus zuvorkommen wollen, daß die orale Vermittlung ausreichend und die Bilder überflüssig seien. Zum Vorrang der Schriftlichkeit gegenüber der Malerei in der Antike: Sprigath Simonides (wie Anm. 78).

96 Vittorio Fazio: La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo. Bd. I: La tarda antichità (con un'Appendice sull'Iconoclasmo bizantino). Neapel 1977.

97 Rede 12 § 46: Dion von Prusa Rede (wie Anm. 27), S. 79.

98 Zitiert nach Kollwitz Bilderverehrung (wie Anm. 3), S. 57–58; Epist. Ad Olympiod. Eparch. 4, 61, PG 79, 577; zu diesem Brief auch Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), S. 78–80.

gemäßen Gesichtssinn in einführender Weise zu lernen, da wir ja auch oft und vielfältig finden, daß selbst die göttlichen Anordnungen des Alten und Neuen Testaments sich zu den schwachen Seelen um ihres Heils willen herabneigen. [...]»⁹⁹

Ob und wie weit die theologischen Schriften griechischer Christen Gregor d.Gr. bekannt gewesen sein könnten, muß dahingestellt bleiben.¹⁰⁰ Offensichtlich steht aber seine Auffassung in einer langen Tradition.

Tatsächlich konnten die Gläubigen, die in den Briefen an Serenus von Gregor d.Gr. als vor den gemalten Darstellungen der Heiligen betende *idiotae* und *ignorantes* angesprochen werden, die Bilder keineswegs „sehend lesen“ (*videndo legant*). Sie waren vielmehr auf den Priester oder auf eine andere, die Kenntnisse der Heiligen Schrift vermittelnde Person angewiesen: erst mit dem, was ihnen von diesen aus ihr und aus dem Leben der Heiligen und Märtyrer in der Predigt *erzählt* wurde, was sie also *gehört* hatten, erschlossen sich ihnen die gemalten Darstellungen, und zwar dadurch, daß sie das Gehörte, so wie die des Lesens Kundigen das Gelesene, beim „Anblick“ (*visio*) der Malereien auf diese übertrugen.¹⁰¹

In der Analogie von Schrift und Malerei sind denn auch die Ambivalenzen in den Aussagen Gregors d.Gr. zur Wirkung gemalter Bilder begründet: er lobt das nun einmal geschehene Zerstören von Malereien, weil dadurch deren Anbetung verhindert worden sei, doch grundsätzlich sollen sie um des Belehrens willen erhalten werden (1), er verurteilt das Anbeten der Bilder als Sünde und will es durch den Affekt der „Zerknirschung“ (*compunctio*) ersetzt sehen (2), er wertet die Malerei durch ihr Gleichsetzen mit der Schrift auf, ordnet sie aber dieser und dem Lesen unter und stellt sie in den Dienst der Heiligen Schrift (3), er beruft sich auf das biblische Verbot des Bilderkultes und fordert, die gemalten Bilder sollten belehren (4). Gregor d.Gr. wollte die Malerei als Äquivalent der Schrift wie die Predigt in den Dienst der Bekehrung (*conversio*) gestellt sehen: wie diese sollten die gemalten Bilder die von polytheistischen Traditionen geprägten religiösen Gefühle und Vorstellungen der betenden Gläubigen von den Idolen abziehen und auf das neue, monotheistisch – trinitarische Gottesbild des Christentums lenken.¹⁰²

99 Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 58, S. 104–105, zu Hypatios auch Lange Bild Wort (wie Anm. 76), S. 44–60.

100 Ob Gregor d.Gr. mit der griechischen Sprache vertraut war, ist ungeklärt;

101 Zur Komplexität der mündlichen Vermittlung: Banniard Grégoire (wie Anm. 42), S. 138–145: „Ecriture et illiterati“ und S. 173–179 „Statut de la langue parlée populaire“.

102 Zur widersprüchlichen Haltung Gregors d.Gr. im Kampf gegen den Götzendienst dessen Brief an Abt Mellitus (Juni 601): Markus missionary strategy (wie Anm. 41), S. 29.

103 Lange Bild Wort (wie Anm. 76) und Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25).

Der Vergleich von Schrift und Malerei ist auch im theologischen Schrifttum der Ostkirche in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen geläufig.¹⁰³ Gregor von Nyssa (Ende 4. Jh.) z.B. beschreibt in der Lobrede auf den Heiligen Theodor den Innenraum eines von Schreibern, Steinbildhauern, Malern und Mosaizisten ausgeschmückten Gotteshauses:

Kommt aber einer an einen Ort wie diesen, wo heute unser Gottesdienst (stattfindet), wo das Gedächtnis des Gerechten und die heilige Reliquie (wohnen), so wird er zuerst durch die Pracht dessen, was er sieht, ergötzt, wenn er das Haus als einen Tempel Gottes sieht, herrlich ausgeführt durch die Größe des Bauwerks und durch die Schönheit der Ausschmückung, wo der Bildhauer das Holz zu Tiergebilden gestaltete und der Steinmetz die Platten zur Glätte von Silber polierte. Auch der Maler brachte die Blüten seiner Kunst [technē] im Bild gemalt an, die Taten des Märtyrers, die Feindseligkeiten, die Qualen, die tierischen Gestalten der Tyrannen, die Angriffe, jenen lodernen Ofen, die seligste Vollendung des Kämpfers, das Abbild der menschlichen Gestalt des Schiedsrichters Christus, alles das ist uns wie in einem sprechenden Buch mit Farben geschaffen; klar schilderte er die Kämpfe des Märtyrers und wie zu einer prächtigen Wiese verherrlichte er den Tempel. Es weiß nämlich auch die Zeichnung [philotechnema] auf der Wand schweigend zu reden und aufs höchste zu nutzen. Und der Mosaizist machte den getretenen Fußboden der Darstellung würdig. Und derjenige, dessen Blick so angenehm durch die lebendigen Kunstfertigkeiten beeindruckt ist, wünscht von nun an, sich dem Schrein zu nähern, überzeugt, daß das Berühren ihn heilig und segnet.¹⁰⁴

Wie in der Analogie Gregors d.Gr. in den Briefen an Serenus ist auch hier das gemalte Bild mit dem Buch gleichgesetzt: die Farben seien Träger der Sprache, so daß die „schweigende“ Zeichnung auf der Mauer als Äquivalent eines Berichtes „sprechen“ kann.

Anders hat der als Sohn eines Rhetors und zum Redner ausgebildete Basileios von Kaisarea (330–379) den Vergleich von Schrift und Bild an zwei Stellen eines Briefes an Gregor von Nazianz (um 329–390) ausgelegt. In der ersten Stelle heißt es:

Der beste Weg zum Finden des Richtigen ist das Studium der von Gott eingegebenen Schriften. In ihnen sind auch die Anweisungen zum Handeln zu finden, und die schriftlich überlieferten Lebensbeschreibungen der heiligen Männer werden gleichsam wie beseelte Bilder [eikones] des gottgemäßen Wandels zur Nachahmung der guten Werke vorgestellt. [...].¹⁰⁵

104 Zitiert nach Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 20, S. 57; den dort nicht abgedruckten letzten Satz übernehme ich aus der französischen Fassung in: Daniele Menozzi (Hrsg.): *Les images. L'Église et les arts visuels*. Paris 1991 S. 74–75; siehe dazu: PG 46, Sp. 739 A; zu diesem Text auch Lange Bild Wort (wie Anm. 76), S. 32–33.

105 Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 17, S. 54.

Im Vergleich der Viten der Heiligen mit „beseelten Bildern“ kommt der Vorrang des Wortes zum Tragen: durch Schrift und Sprache werden die handwerklich hergestellten und daher unlebendigen und seelenlosen Bilder (eikones) „gleichsam“ beseelt.¹⁰⁶ In der anschließenden zweiten Stelle heißt es:

[...] Und überhaupt, wie die Maler, wenn sie ein Bild von einem Bild [eikon] abmalen, genau auf das Vorbild schauen und dessen Züge auf ihr Kunstwerk [philotechnema] zu übertragen sich bemühen, so muß auch derjenige, der sich vorgenommen hat, sich in allen Stücken der Tugend zu vollenden, auf das Leben der Heiligen wie auf eine Art lebendiger und tätiger Bilder (agalmata) schauen und das Gute an ihnen durch Nachahmung sich zu eigen machen.¹⁰⁷

Der Maler wird mit dem nach den christlichen Tugenden strebenden Gläubigen verglichen: so wie er ein Bild abmale, seien die Taten der Heiligen für den Gläubigen wie „eine Art lebendiger und tätiger Bilder“. Wie der erste Vergleich zielt auch dieser im Sinne der katechetischen Erziehung auf die Vorstellungsbilder der Gläubigen.¹⁰⁸ Desgleichen in einem Abschnitt aus der „Homilie auf die vierzig Märtyrer“ von Sebaste:

Wir wollen nun sie [die Märtyrer] durch unser Gedenken in die Mitte stellen und den Nutzen, der von ihnen kommt, in gleicher Weise den Anwesenden zugute kommen lassen, indem wir allen wie in einem Bilde die Heldentaten der Männer vorzeigen. Auch Kriegstaten beschreiben oft sowohl Geschichtsschreiber wie Maler, wobei jene sie mit dem Wort schmücken, diese sie auf Tafeln darstellen, und beide haben viele zur Tapferkeit erweckt. Was nämlich das erzählte Wort über das Gehör darlegt, das zeigt die Zeichnung schweigend auf dem Wege der Nachbildung. So wollen auch wir den Anwesenden die Tugend der Männer ins Gedächtnis rufen, und wenn wir ihnen die Taten vor Augen stellen, wollen wir denn [hier fehlt etwas] Besseren und ihnen Vertrauteren den Willen zur Nachahmung in Bewegung setzen. Dies nämlich ist der Lobpreis der Märtyrer, die Versammelten zur Tugend anzuspornen.¹⁰⁹

„Wie in einem Bild“ soll die Rede den Gläubigen die Heldentaten der Märtyrer „vor Augen stellen“, d.h. sie in ihnen als vorgestelltes, inneres Bild

106 Hans Georg Thümmel: Bild und Wort in der Spätantike. In: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie. St. Ottilien 1990 (= Pietas liturgica 6), S. 1–15, bes. S. 9 belegt den Vorrang des Wortes mit einem Zitat des Asterios von Amaseia und kommentiert: „Weitere Zeugnisse können angefügt werden. Solche Argumentation beinhaltet immer den Vorrang des Wortes vor dem Bild, ja die Alleinherrschaft des Wortes.“

107 Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 17, S. 54; zur Bedeutungsgeschichte des Wortes *eikon*: Dimitrios Kisoudis: Politische Theologie in der griechisch-orthodoxen Kirche. Marburg 2007, S. 34–65.

108 Lange Wort und Bild (wie Anm. 76), S. 39; so auch bei Johannes Chrysostomos (2. H. 4. Jh.).

109 Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), Nr. 18, S. 54; andere Übersetzung bei Lange Bild Wort (wie Anm. 76), S. 15.

aufscheinen lassen. Ähnlich wie im Dictum des Simonides ist der Vergleich von Rede und Bild durch den als Hyperbel wirkenden Kontrast zwischen *Hören* und *Schweigen* spannungsvoll gebrochen, um die Wirkung der Rede auf die Vorstellungskraft der Gläubigen zu verstärken.¹¹⁰

Die Gegenüberstellung dieser wenigen Beispiele zum Vergleich von Schrift und Malerei aus dem theologischen Schrifttum der Ostkirche mit der in den Briefen an Serenus im Mittelpunkt der Argumentation Gregors d. Gr. stehenden Analogie zeigt, daß zwar in beiden Fällen das Schrifttum zur Rhetorik als Fundus zugrundeliegt, der Papst aber in dieser Tradition einen eigenen, sich aus den Anforderungen und Verhältnissen in der Westkirche ergebenden Weg eingeschlagen hat.¹¹¹

Das Neue dieses Weges wird im Vergleich mit dem Carmen 27 von Paulinus von Nola (um 355–431) deutlich.¹¹² Der aus einer reichen Familie der römischen Senatsaristokratie stammende, in Aquitanien (Gallien) geborene und in Bordeaux als Schüler des Ausonius (um 310–395) aufgewachsene Paulinus gilt neben Prudentius (348–etwa 405) als bedeutendster lateinischer Dichter seiner Zeit. Nachdem er bereits Statthalter von Campanien gewesen war, kehrte er als Mönch im Jahr 395 nach Nola zurück, wo er von 404–415 das Amt des Bischofs innehatte.¹¹³ In Cimitile/Nola hat er am Grab des Heiligen Felix neben einer bereits vorhandenen alten Basilika einen Neubau mit einem Kloster errichten lassen.¹¹⁴

Carmen 27 ist das neunte von vierzehn „*carmina natalicia*“, die Paulinus anlässlich des Jahrestages des Todes des von ihm verehrten Heiligen Felix, dem 14. Januar, verfaßt hat: die als Eingang in das ewige Leben verstandenen Todestage der Bekenner und Märtyrer wurden als Geburtstage gefeiert.¹¹⁵ Das

110 Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Stuttgart 1990 (3. Auflage), § 909–910, S. 454: „Die *hyperbole* [...] wird als *decens veri superiectio* (Quint. 8,6,67) definiert: sie ist ein Mittel gradueller *amplificatio* (s. § 400) und ist als Gedankenfigur auch eine Steigerung der *evidentia*. In der Schöpfung einer momentanen poetischen *evidentia* liegt ihre Bestimmung und Grenze. Die Glaubwürdigkeit (s. § 322) wird für einen Augenblick zugunsten einer eindringlichen *evidentia* zurückgestellt. [...]“

111 Peter Brown: Power and Persuasion in late Antiquity. Towards a Christian Empire. Madison u. a. 1992; übers. unter dem Titel: Macht und Rhetorik in der Spätantike. München 1995.

112 Sanctii Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, hrsg. von Wilhelm von Hartel. Wien 1999. (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 30), Carmen 27: S. 262–291; bes. die Verse 345–645, S. 277–291; deutsche Übersetzung nach Tomas Lehmann: Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Wiesbaden 2004, S. 194–199.

113 Zu Leben und Werk von Paulinus von Nola: Dennis E. Trout: Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems. Berkeley, Los Angeles u. London 1999.

114 Zur Baugeschichte: Lehmann Cimitile (wie Anm. 112).

115 Wolfgang Kirsch: Die *Natalicia* des Paulinus von Nola als Mittel ideologischer Beeinflussung. In: Klio 65 (1983), S. 331–336., bes. S. 333. Markus Gregory (wie Anm. 51), S. 59; die Liste der *Natalicia* mit Datierung bei Trout Paulinus (wie Anm. 113), S. XIII; zum Kult des Heiligen Felix: ebd. S. 160–197.

neunte Gedicht war für das Fest im Jahr 403 bestimmt. In Hexametern geschrieben ist es an den als Gast in Nola weilenden Freund des Paulinus, Bischof Nicetas von Remesiana (um 400) gerichtet.¹¹⁶ Im ersten Teil wird der Stand der unternommenen Neubauten, im zweiten Teil der Bilderschmuck geschildert.¹¹⁷

Der zweite Teil besteht aus drei Abschnitten: die dargestellten Themen (1), warum es in der Kirche Malereien gibt (2) und Gebet (3).¹¹⁸ Der erste Abschnitt beginnt mit der Aufforderung an Nicetas von Remesiana:

(510) Nun will ich, daß du die Malereien, die in einem langen Zug an den langen Portiken gemalt sind, anschaust und deinen zurückgebogenen Hals ein wenig ermüdest, während du mit zurückgelehntem Gesicht alles genau betrachtest. Wer aber diese Malereien sieht, indem er in leeren Figuren das Wahre erkennt, nährt (515) seinen gläubigen Geist nicht mit leerem Bild, denn diese Malerei enthält in frommer Reihenfolge alles, was der greise Moses in den fünf Büchern geschrieben hat [...].¹¹⁹

Dann wird der Zyklus der dargestellten alttestamentarischen Szenen beschrieben, der, zusammen mit einem von Paulinus nicht erwähnten neutestamentarischen Zyklus als der „früheste sichere Beleg für das Vorhandensein solcher biblischer Malereizyklen im basilikalischen Kirchenbau“ gilt.¹²⁰ Das letzte Bild behandelt die Geschichte von Ruth, deren Auslegung für das Verständnis des gesamten Programms grundlegend ist:

Laufe mit aufmerksamen Augen zu Ruth über, die mit kurzem Buch die Zeiten trennt, (530) die beendete Zeit für die Richter und die beginnende für die Könige; es scheint eine kurze Geschichte zu sein. Aber sie kennzeichnet die Mysterien eines großen Krieges, weil zwei ‚Schwestern‘ sich in verschiedene (Richtungen) trennen. Ruth folgt ihrer heiligen Schwiegermutter, die Orpa verläßt; (535) die eine Schwiegertochter zeigt Treulosigkeit, die andere Treue: die eine zieht Gott

116 Wolfgang Kirsch: Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana: Zur Literaturauffassung zweier Christen des 4. Jahrhunderts. In: František Hejl u. Bohumila Zástěrová (Hrsg.): From Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene conference. Prag 1985, S. 189–193; Sigrid Mratschek: Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Göttingen 2002 (= Hypomnemata Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben Bd. 134), S. 632; Nicetas von Remesiana (Béla Palanka) (um 366/7–414) war 400 und 403 zu Besuch in Nola.

117 Interpretation: Lehmann Cimitile (wie Anm. 112), S. 200–215.

118 Ebd. S. 210–212 zählt der Autor die Themen auf und kündigt eine Untersuchung des alttestamentarischen Bilderzyklus an.

119 Zitiert nach Lehmann Cimitile (wie Anm. 112), S. 197: bei Lehmann für *reclinato vultu*: „mit zurückgelehntem Kopf“.

120 Ebd. S. 212.

dem Heimatland vor, die andere das Vaterland dem Leben. Bleibt nicht, so frage ich dich, in der ganzen Welt diese Zwietracht, in dem der eine Teil Gott folgt und der andere durch den Erdkreis stürzt? Und wenn doch gleich groß wären der Teil des Todes und der Teil des Heils! (540) Aber viele nimmt die breite Straße auf, und ein nicht rückgängig zu machender Irrtum (in der Wahl des Weges) reißt sie mit einem leichten Sturz dahin.¹²¹

Die Geschichte von Ruth veranschaulicht die in vorchristliche Zeit zurückgehende Lehre von den zwei Wegen, dem des Lebens und dem des Todes, als Grundlage christlicher Lebensführung.¹²²

Im zweiten Abschnitt begründet Paulinus, warum er in der Kirche Maleizen anbringen lassen:

(542) Es könnte vielleicht gefragt werden, auf welche Weise wir zu dieser Entscheidung gelangt sind, die heiligen Häuser (*sanctae domus*), was selten geschieht, mit Bildern zu bemalen, die Lebewesen nachbilden. (545) Höre, und ich werde mit wenigen Worten versuchen, die Gründe dafür darzulegen. Welche Scharen der Ruhm des heiligen Felix hierher treibt, ist niemandem unbekannt, aber die größere Schar hier bilden die Landleute, die nicht des Glaubens entbehren, aber nicht fähig sind, zu lesen. Diese sind lange gewohnt, weltliche Riten zu vollziehen, (550) wobei der Bauch ihr Gott ist, schließlich wendet sich der Ankömmling Christus zu, während sie die Werke der Heiligen bewundern, die in Christus offen dargestellt sind. Seht, wie viele von allen Landgütern zusammenkommen und wie fromm sie umherirren, getäuscht in ihrem ungebildeten Sinn. Sie haben ihre weit entfernten Häuser verlassen, (555) sie haben den Rauhref nicht beachtet, weil sie nicht frieren wegen des heißen Glaubens; und siehe nun, wie zahlreich und munter sie durch die ganze Nacht hindurch ihre Freude ausdehnen und mit Fröhlichkeit den Schlaf, die Dunkelheit mit Fackeln abwehren. Aber wenn sie doch diese Freuden feiern könnten mit rechten (gesunden) Gebeten, und nicht ihre Becher auf den heiligen Schwellen (mit Wein) mischen würden! (560) Wie sehr auch die nicht betrunkene Schar durch gefälligeren Dienst widerhallt, indem sie mit reinen Stimmen die heiligen Gesänge erschallen läßt und nüchtern dem Herrn den Lobgesang darbringt, glaube ich dennoch, daß man eine solche Freude, die durch die unbedeutenden Gelage hervorgerufen wird, nicht hinnehmen sollte, da sich ja in ungebildete Gemüter der Irrtum (565) eingeschlichen hat; und die schlichten Gemüter, die sich einer so großen Schuld nicht bewußt sind, machen einen Fehler aus Frömmigkeit, unglücklicherweise leichtgläubig meinend, daß die Heiligen sich freuen, wenn duftender Wein über ihre Gräber ausgegossen worden ist. Also billigen die, die gestorben sind, das, was die Lehrer verurteilt haben? Empfängt der Altar Petri das, was die Lehre Petri zurückweist?¹²³

121 Lehmann Cimitile (wie Anm. 112), S. 197.

122 Geerling Schöllgen *Didache* 8 (wie Anm. 18), S. 98–117 und Rordorf *Tuilier doctrine* (wie Anm. 36), S. 140–169.

123 Lehmann Cimitile (wie Anm. 112), S. 197–198.

Wie der erste Satz zeigt, war Paulinus sich der Neuheit seines Unternehmens bewußt. Einfühlsam, aber kritisch schildert er die Verhaltensweisen und Gewohnheiten des zur Verehrung des Heiligen Felix zusammenströmenden Landvolkes als in den heidnischen Opfer- und Trinkritualen verhaftet.¹²⁴

Dieser Schilderung stellt er die in seiner eigenen Glaubenshaltung begründete Vorstellung von der Wirkung der Malereien auf das Landvolk gegenüber:

(570) Überall ist ein Kelch des Herrn, ist eine Speise, ein Tisch und ein Haus von Gott. Die Weine sollen in die Wirtshäuser verschwinden, der Kirchenbau (ecclesia) ist das heilige Haus der Gebete; weiche von den heiligen Schwellen, du Schlange. In dieser Halle wird Dir kein Spiel geschuldet (kannst du kein Spiel erwarten), Böser, sondern Strafe für dich; Spottrede mischest du, Feind, (575) mit deiner Bestrafung. Und ebenfalls mit dir selbst uneins heulst du unter den Foltern und singst zwischen den Bechern. Felix fürchtest du, Felix verachtetest du, Ungehöriger, betrunken springst du herum, als Schuldiger bittest du ihn, und elend schwelgst du auch bei eben dem Richter, durch den als Rächer du bestraft wirst, daß du brennst. (580) Deswegen schien es mir ein nützliches Werk, in den ganzen Hallen (*domus*) des Felix heilige Malerei anzubringen (mit heiliger Malerei zu spielen), ob nicht vielleicht die mit Farben versehene Zeichnung (*fucata umbra*) die durch diese Schauspiele verblüfften Gemüter der Landleute fesseln könnte; die Zeichnung wird darüber hinaus durch Tituli erläutert, so daß der Buchstabe das zeigt, (585) was die Hand (des Künstlers) entfaltet hat, und während alle im Wechsel sich gegenseitig das Gemalte zeigen und es sich immer wieder (laut) vorlesen, sollen sie sich vielleicht später an die Speise erinnern, während sie das angenehme Fasten mit den Augen stillen, und so soll den Erstaunten ein besserer Nutzen einverleibt werden, während die Malerei den Hunger täuscht; bei dem, (590) der die heiligen Geschichten liest, schleicht sich anständige Gesinnung im Hinblick auf heilige Werke (in die Seelen) ein, hineingeführt durch fromme Beispiele; von dem, der den Mund aufreißt, wird Nüchternheit getrunken, und das Vergessen der allzu großen Menge Wein stellt sich ein. Und während sie den Tag mit großem Zeitraum in die Länge ziehen, indem sie betrachten, wird die Zahl geringer, denn durch die bei (595) den Wundern in die Länge gezogene Zeit bleiben nur wenige Stunden für die Gelage.¹²⁵

Paulinus bezeichnet die Malereien als „Wunder“ (*miracula*), deren Anblick die Zeit „in die Länge“ ziehe. Den gemalten Bildern waren Beischriften (*tituli*) zugeordnet, so daß die des Lesens Kundigen sie den Unkundigen unter den Gläubigen mitteilen konnten.¹²⁶ Hier sind es die Malereien, die

124 Zum Verhältnis von christlichen Grundbesitzern und heidnischen Bauern: Dölger Grundbesitzer (wie Anm. 32) und Kirsch Paulinus (wie Anm. 115); vergleichbare Schilderungen auch: Brown conflict (wie Anm. 37). S. 662–663.

125 Lehmann Cimitile (wie Anm. 112), S. 198.

126 Zu den Bildbeischriften: ebd. S. 212–214.

den Vorrang der Schrift gegenüber den gemalten Bildern bezeugen: ohne die *tituli*, die dazu beitragen sollten, das Landvolk zu christlicher Tugendhaftigkeit umzuerziehen, wären sie den gläubigen Betrachtern unzugänglich geblieben.¹²⁷ Der zweite Abschnitt wird mit einem langen, für das Verständnis der mit dem alttestamentarischen Bilderzyklus beabsichtigten Wirkung grundlegenden, angesichts der hier gebotenen Kürze nicht zu erörternden Gebet abgeschlossen.

Das im Carmen 27 dargestellte Programm des Paulinus dokumentiert das planvolle Zusammenspiel von biblischer Heilsbotschaft, Architektur und Malerei im Dienste der Verehrung Christi und der Heiligen. Als eines der frühesten erhaltenen Dokumente belegt es die Absicht, die bei den Betrachtern durch gemalte Bilder ausgelösten Eindrücke im Sinne der christlichen Glaubenswelt zu lenken. Dazu, wie die Bilder tatsächlich auf das Landvolk gewirkt haben, hat Paulinus sich nicht geäußert. Er selbst beschreibt sie als „Lebewesen nachbildend“ und bezeichnet sie deshalb als „Wunder“. Immerhin erwähnt er das vom Anblick der Malereien bei den Gläubigen ausgelöste „Staunen“, von dem er sich die gewünschte erzieherische Wirkung erhofft. Unkontrollierte exzessive Gefühlsreaktionen der Gläubigen scheint es angesichts der Wandmalereien in Nola nicht gegeben zu haben.

Zweihundert Jahre später ist es in Marseille zum *eclat* gekommen: die ikonoklastische Aktion des Bischofs und seiner Bruderschaft zog die Stellungnahme des Papstes nach sich. Sie ist dem Programm des Paulinus in zwei Aspekten vergleichbar: dessen Vorstellung von der Umerziehung der Gläubigen zu christlicher Tugendhaftigkeit entspricht dem von Gregor d.Gr. geforderten Belehren der Gläubigen (1) und auch in Nola ist wie in Marseille der Bezug zwischen den Wandmalereien und dem Gebet belegt. Vom Anbeten der Malereien ist in Carmen 27 allerdings nicht die Rede (2). Die Frage drängt sich auf, ob Gregor d.Gr. vom Bilderschmuck der dem Heiligen Felix geweihten Basilika in Cimitile/Nola Kenntnis gehabt hat, zumal der dritte Teil seines Werkes „Dialoge“, die Lebensbeschreibungen von zwanzig Bischöfen, mit dem Leben des wegen seiner „humilitas“ als vorbildlich gepriesenen Bischofs von Nola beginnt.¹²⁸

Gregor d.Gr. ist mit seinem programmatischen Anspruch einen zukunftsweisenden Schritt über denjenigen des Paulinus von Nola hinausgegangen: mit Hilfe der Analogie von Schrift und Malerei will er die Malereien in den Pastordienst integriert sehen. Gemalte Bilder waren für ihn, wie für die

127 Zur Begegnung von Land- und Stadtbevölkerung an dem als Geburtstag begangenen Todestag des Heiligen Felix (14. Januar): Trout Paulinus (wie Anm. 113), S. 160–197: „The Cult of Saint Felix.“

128 Grégoire le Grand: Dialogues, III. 1; in: Bd.2, hrsg. von Adalbert de Vogüé u. Paul Antin, Paris 1979. (= Sources chrétiennes 260), S. 257–266.

frühchristlichen Apologeten, nicht mehr als handwerklich hergestellte Gegenstände. An diesem historischen Sachverhalt geht es vorbei, wenn die Aussagen des Papstes in den beiden Briefen an Serenus, zu einer „Theorie der Missionskunst“ erklärt werden.¹²⁹ Gregor d.Gr. hat unter den Werken von Malern und Bildnern nur diejenigen in den Blick genommen, in denen diese sich, wie der Heide Dion von Prusa sagt, als „nachahmende Gestalter göttlichen Wesens“ betätigten, die Kultbilder also. Nur um die für den Gottesdienst bestimmten Malereien geht es in der Auseinandersetzung zwischen Papst und Bischof, denn nur diese fielen in den Zuständigkeitsbereich des Oberhauptes der Westkirche.

Die Stellungnahme Gregors d.Gr. erweist sich als systematisch begründet, klar formuliert und originell: er integriert sie in das von ihm entwickelte und mit Psalmengesang abgerundete, auf den Aufstieg der Gläubigen vom „Sichtbaren“ zum „Unsichtbaren“ ausgerichtete psychagogische Programm.¹³⁰ Im Zentrum seiner Auseinandersetzung mit Serenus steht der Kampf gegen den Götzendienst (Idolatrie): es galt, das Anbeten gemalter Bilder als Sünde zu brandmarken und die Emotionalität der Gläubigen auf das demütige Niederknien und das Anbeten der Trinität zu lenken.¹³¹

III.

Im Rückblick auf die in frühchristlicher Zeit einsetzenden Kämpfe und Auseinandersetzungen um die Bilderfrage wird deutlich, daß die Stellungnahme Gregors d.Gr. zu den ikonoklastischen Ereignissen in Marseille eine neue

129 Herbert L. Kessler: Pictorial Narrative and Church Mission in sixth-century Gaul. In: Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages. Washington 1985, S. 75–91. (= Studies in the History of Art 16), S. 76 spricht von „Gregory’s theory of a missionary art“. Übernommen von Pierre Alain Mariaux: L’image selon Grégoire le Grand et la question de l’art missionnaire. In: Cristianesimo nella storia 14 (1993), S. 1–12. und von Trout Paulinus (wie Anm. 113), S. 182. Auch diese Autoren sind in ihrer Lektüre der Briefe an Serenus vom heutigen Kunstbegriff ausgegangen, der den Zugang zum Verständnis vieler Aspekte verstellt; Peter Brown u. Sabine Cormack: Artifacts of Eternity. In: New York Review of Books (22) 1975; Neudruck in: Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley u. Los Angeles 1982, S. 207–221, bes. S. 211 mit Bezug zum Bilderstreit im 8. und 9. Jahrhundert: „[...] Thus in the victory of Icons what was won was not art itself; it was the role of the visual element in man’s perception of the divin.“

130 Zum Psalmengesang: Grégoire Ezéchiel (wie Anm. 69), I, 14; Bd. 1. Paris 1986. (= Sources chrétiennes 327), S. 70–73.

131 Brown conflict (wie Anm. 37), S. 661–662 zum Verbot von Festgelagen an den Gräbern der Märtyrer und an Familiengräbern durch Ambrosius von Mailand sowie in Nordafrika von Wein und Tänzchen bei den Festen der Märtyrer durch Augustinus „as assembling too closely the *parentalia* of Roman polytheistic practice (Aug. Conf. VI. II.2)“.

Etappe einleitet.¹³² Die frühchristlichen Apologeten hatten ihre Invektiven gegen den Götzendienst der Griechen rhetorisch inszeniert – sie auch praktisch umzusetzen, wäre für sie als Minderheit tödlich gewesen.¹³³ Eine neue Situation entstand mit der Konsolidierung der christlichen Kirche nach dem Mailänder Toleranzedikt von 313 und dem Konzil in Nizäa von 325.¹³⁴ Bald danach brach im Namen des christlichen Monotheismus der Götzensturm los, der das ganze 4. Jahrhundert andauerte und dem in allen Teilen des römischen Reiches die als Schatzhäuser dienenden Kultstätten polytheistischer Religionen zum Opfer fielen.¹³⁵

Als um 400 die Ost- und die Westkirche sich auseinanderzuentwickeln begannen, nahm die Bilderfrage in der Theologie der Ostkirche bereits einen größeren Raum ein als in der der Westkirche.¹³⁶ In beiden Kirchen haben sich im Kampf gegen den Götzendienst bilderfreundliche ebenso wie bilderfeindliche Auffassungen entwickelt. Die Schriften frühchristlicher Apologetiker wie z. B. „Protreptikos pros Hellenos“ von Clemens von Alexandrien (2. Jh.) oder „Octavus“ von Minucius Felix (2. oder 3. Jh.), bleiben ebenso wie das griechische Schrifttum der orthodoxen Kirche auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten der in ihnen bezeugten Vorstellungen von der Wirkung der Statuen und Malereien hin zu untersuchen. Auch die Heiligenlegenden enthalten reichhaltige Infor-

- 132 Die These von Ernst Kitzinger (wie Anm. 1), diese neue Etappe im Umgang mit Malereien beginne im 6. Jahrhundert, hat Robert A. Markus: *The cult of icons in sixth-century Gaul*. In: *The Journal of Theological Studies* n. s. 29 (1978), S. 151–157 aufgenommen; Neudruck in: *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*. London 1983. XII, bes. S. 153.
- 133 Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23), Teil I S. 15–41: „Spätantike, Bild und Christentum.“ Finney *invisible God* (wie Anm. 24).
- 134 Zu der damit auch beginnenden Entwicklung bildkünstlerischer Christus-Darstellungen: Thomas F. Mathews: *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton 1993.
- 135 Zum christlichen Götzensturm des 4. Jahrhunderts: Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23), S. 70–98: „Die Zerschlagung der heidnischen Bilderwelt“; bes. S. 71: „Fortan schlägt die Geschichte der unterdrückten Gemeinschaft in die einer unterdrückenden Instanz um; die Toleranzpredigten verstummten, als die Kirche die Toleranz der Andersgläubigen nicht mehr nötig hatte, um zu überleben. [...]“ Auch Françoise Thelamon: *Paiens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Paris 1981. (= *Etudes Augustiniennes*). Brown *conflict* (wie Anm. 37), S. 650 Hinweis darauf, daß im Götzensturm tendenziell der „Kunstwert“ der Idole freigesetzt wurde.
- 136 Gerhart B. Ladner: *Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 3, 50 (1931), S. 1–23; Norman H. Baynes: *The Icons before Iconoclasm*. In: *The Harvard Theological Review* 44 (1951), S. 93–106; Neudruck in: *Byzantine Studies and Other Essays*. London 1955; Gerhart B. Ladner: *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*. In: *Dumbarton Oak Papers* 7 (1953), S. 3–34. Übers. unter dem Titel: *Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit*. In: Leo Scheffczyk (Hrsg.): *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt 1969, S. 144–192; Kitzinger *iconoclasm* (wie Anm. 1); Lange *Bild Wort* (wie Anm. 76); Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23).

mationen, die im Dienste einer Phänomenologie der Bildwirkungen zu erforschen wären, einem in der Kulturgeschichte brachliegenden Forschungsfeld.

Um 600 spitzte sich die Situation erneut zu. Die Langobardeneinfälle in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts hatten die politischen Verhältnisse in Italien destabilisiert.¹³⁷ Im zerfallenden römischen Reich setzte sich Konstantinopel gegenüber Rom als Hauptstadt durch. Der Angriff der Langobarden auf Rom, die Verwüstung des Landes, die Dezimierung der Bevölkerung durch Pest, Hungersnöte und größtes Elend gingen mit apokalyptischen Endzeitvorstellungen einher und stellten Papst Gregor d. Gr. als Oberhaupt der zu einer mächtigen und einflußreichen Institution erstarkenden Westkirche vor neue Herausforderungen.¹³⁸ Deren mittlerweile riesiger Latifundienbesitz mußte bewirtschaftet und verwaltet sowie die Bekehrung (*conversio*) in den städtischen und in den ländlichen Gemeinden vorangetrieben und konsolidiert werden.¹³⁹ Um diese Aufgaben zu bewältigen, hat Gregor d. Gr. das in Italien zahlenmäßig anwachsende Mönchtum in die Kirche als deren Grundpfeiler integriert.¹⁴⁰

Die unter diesen Verhältnissen aus den unteren Schichten der ländlichen und städtischen Bevölkerung der Kirche zuströmenden neuen Gläubigen trugen ihre von polytheistischen Traditionen geprägte Religiosität in die christlichen Gemeinden hinein:

Those who entered the church brought with them the shadow of an untranscended way of life.¹⁴¹

137 Oronzo Giordano: *L'invasione Longobarda e Gregorio Magno*. Bari 1970.

138 Zur Kirche als Latifundienbesitzer und ihrem Verhältnis zum Staat: Bredekamp *Bilderkämpfe* (wie Anm. 23), S. 17: „Dieses Verhältnis Kirche-Staat war nicht selbstverständlich; die schrittweise Annäherung von kirchlicher und politischer Hierarchie vollzog sich über einen jahrhundertelangen Zeitraum, in dessen Spätphase entscheidende Auswirkungen auch auf die christliche Bildkonzeption stattfanden.“ William Hugh Clifford Frend: *The Rise of Christianity*. London 1984; Peter Brown: *Die Entstehung des christlichen Europa*. München 1996.

139 Frend *Rise* (wie Anm. 138), S. 883–892: „Pope Gregory I“; bes. zu seinen Beziehungen zu Konstantinopel: S. 890–892; Markus Gregory (wie Anm. 51), S. 112–124: „*Argus luminosissimus*: the pope as landlord“; bes. S. 112: „Since the time of Constantine churches had built up extensive land holdings. By the end of the sixth century they were the largest landowners in Italy. In Gregory's time the Roman Church must have been by far the richest.[...]“

140 Friedrich Prinz: *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*. In: Jacques Fontaine, Robert Gillet u. Stan Pellistrandi (Hrsg.): *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS Chantilly 15–19 septembre 1982*. Paris 1986, S. 123–136; bes. S. 125: „Vita activa und vita contemplativa sieht dieser grosse Papst vereinbar und wünschenswert, für ihn ist das Mönchtum nicht mehr eine christlich-asketische Protestbewegung gegen die Welt, sonder der aktivste Träger christlichen Lebens in der Welt.“

141 Zitat: Brown *conflict* (wie Anm. 37), S. 663; auch Peter Brown: *Regimen Animarum: Gregory the Great*. In: Ders. *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200–1000*. Malden, Mass. u. d. 1996, S. 133–147.

Sie brachten Bedürfnisse nach Ausdrucksträgern ihrer neuen Religiosität und Frömmigkeit mit, die dazu führten, daß Kirchen zunehmend mit Bildwerken ausgestattet wurden.

Mit den ikonoklastischen Ereignissen in Marseille zeichnet sich eine neue Front im Kampf der Kirche gegen den Götzendienst (Idolatrie) ab: hatte sie ihn bis dahin *draußen* bekämpft, so sah sie sich jetzt mit diesem Phänomen in ihren eigenen Reihen konfrontiert. Es waren der Christ Serenus und seine Bruderschaft, die die gemalten Darstellungen der Heiligen zerstört hatten. Derartige Übergriffe waren bis dahin in Rom offensichtlich nicht bekannt geworden, richtet doch Gregor d.Gr. im zweiten Brief an Serenus die vorwurfsvolle Frage:

Sag uns, Bruder, hast du jemals gehört, daß ein Priester das getan hat, was Du gemacht hast? Wenn nichts anderes, so hätte dich doch mindestens dies zurückrufen sollen, daß Du, deine anderen Brüder verachtend, Dich allein für heilig und weise hältst?

(Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti? Si non aliud, vel illud te non debuit revocare, ut despectis aliis fratribus solum te sanctum et esse crederes sapientem.)¹⁴²

Damit begann das Phänomen des Götzendienstes (Idolatrie) *innerhalb* der Kirche virulent zu werden.

Unter welchen Umständen es in Marseille zum „Zerbrechen“ der Malereien gekommen war, wissen wir nicht. Wir erfahren auch nichts darüber, was im Verhalten der vor den Malereien betenden Gläubigen in Serenus und den Mitgliedern seiner Bruderschaft den ikonoklastischen Affekt ausgelöst und sie zur unkontrollierten Aktion des Zerstörens der Malereien hingerissen hatte.

Ist es möglicherweise die im gemeinschaftlichen Gebet erlebte einfühlende Anteilnahme der Gläubigen an den qualvollen Leidenswegen der Märtyrer gewesen, die sich zu unkontrollierten Körperreaktionen gesteigert hatte? Hatten die Gläubigen dabei die Wandmalereien, wie Gregor von Nyssa es beschreibt, in dem Glauben *berührt*, durch Betasten der gemalten Figuren wie durch körperlichen Kontakt mit den Heiligen selbst „geheiligt und gesegnet“ zu werden?¹⁴³ War es dieses mit dem Anblick von Statuen oder gemalten Bildern einhergehende Bedürfnis, sie zu *berühren*, zu *betasten*, das Gregor d.Gr. und Serenus als Ausdruck des Götzendienstes und *sündiges* Anbeten der Bilder galt?¹⁴⁴ Durch das Berühren nutzten die Malereien sich aber auch ab,

142 Reg. Epist. (wie Anm. 1), XI,10, S. 873–874.

143 Siehe Zitat S. 96.

144 Zum Sehen als Berühren/Betasten: Robert A. Nelson: To say and to see. Ekphrasis and Vision in Byzantium. In: Robert Nelson (Hrsg.): *Visuality before and beyond the Renaissance: seeing as others saw*. Cambridge 2000, S. 143–168.

wurden, anders als rundplastische Figuren aus Stein oder Metall, quasi verbraucht und mußten erneuert werden. War es u.a. auch um die anfallenden Kosten ihrer Wiederherstellung gegangen? Könnte auch dies ein Aspekt gewesen sein, der Serenus und seine Bruderschaft hatte außer sich geraten lassen?

Dem Bischof fiel jedenfalls die schwierige Aufgabe zu, die in seiner Kirche im Gebet aufbrechenden projektiven Energien der Gläubigen unter Kontrolle zu bringen, um sie auf die Trinität zu lenken. Das mag ihn überfordert haben, so daß er diese Situation als bedrohlich erlebt und, unfähig zu Distanz – ohne „Unterscheidungsvermögen“ (discretio), wie der Vorwurf Gregors d. Gr. lautet – mit seinem eigenen Affekt auf den Affekt der Gläubigen reagiert hat.

Die starke Gefühlswirkung gemalter Darstellungen bezeugt u.a. Gregor von Nyssa auch in der Schilderung seiner beim Anblick eines gemalten Bildes von „Abrahams Opfer“ (Gen. 22,9–11) ausgelösten Gefühle:

[...] Sodann bindet der Vater als erstes den Knaben fest. Oft sah ich auf einem Gemälde ein Bild dieses schrecklichen Vorgangs und ging nicht ohne Tränen an diesem Anblick vorbei, so deutlich führt die Kunstfertigkeit die Geschichte vor Augen. Isaak liegt vor dem Vater neben dem Altar auf den Knien, die Hände auf den Rücken gedreht; jener aber steht mit den Füßen hinter dessen Kniebeuge, und mit der linken Hand biegt er den Schopf des Knaben zu sich her, beugt sich über das Gesicht, das Mitleid heischend zu ihm hinschaut, lenkt die mit dem Schwert bewaffnete Rechte auf die Kehle und schon berührt des Schwertes Spitze den Körper, da ertönt ihm von Gott her die Stimme, das Werk zu hindern. [...] ¹⁴⁵

Das Thema gehört zu den ältesten Darstellungen des christlichen Bilderkreises; seine Verbreitung könnte mit dem unter Kaiser Konstantin d. Gr. erlassenen Verbot des Blutopfers auf Altären zusammenhängen.¹⁴⁶ Während der der Oberschicht angehörende Gregor von Nyssa als Gebildeter seine Emotionen schriftlich in der Redefigur der Ekphrasis auszudrücken verstand, werden die *idiotae* und *ignorantes* auf derart erschreckende Darstellungen vor allem mit averbalen, körperlichen Ausdrucksformen reagiert haben.¹⁴⁷

Auch der Terminus „Zerknirschung“ (compunctio) kann als Schlüsselwort des psychagogischen Programms von Gregor d. Gr. über die beim An-

145 Lange Bild Wort (wie Anm. 76), S. 31–32; Hinweis auf diesen Text auch bei Thümmel Bilderlehre (wie Anm. 25), S. 57:

146 Zum Stichwort *Kinderopfer*: Michaela Bauks: Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer – Anmerkungen zum *mlk*-Opfer. In: Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. Hrsg. von Markus Witte u. Johannes F. Diehl. Fribourg u. Göttingen 2008. (= Orbis Biblicus et Orientalis 235), S. 233–251.

147 Zur Ekphrasis in dieser Zeit: Ruth Webb: Ekphrasis, imagination and persuasion in ancient rhetorical theory and practice. Farnham u. a. 2009.

blick von Malereien in den Gläubigen ausgelösten Affekte Auskunft geben: von dem im Erguß von Tränenströmen entäußerten Heftigkeitsgrad der zu „Zerknirschung“ gesteigerten Reue als Ausdruck von mit der Sündenangst einhergehenden Schuldgefühlen läßt sich im Umkehrschluß der Heftigkeitsgrad der Empfindungen der Gläubigen beim Anblick gemalter Darstellungen der von Heiligen und Märtyrern erlittenen Todesqualen zumindest erahnen.

Wie aber sollte in der vom Anblick gemalter Bilder ausgelösten psychagogischen Wirkung das in den Bereich der Vernunft fallende Belehren von der im Anbeten zum Ausdruck gebrachten Affektivität abgegrenzt werden? Diese Frage ist nicht ins Gesichtsfeld Gregor d.Gr. gefallen. Sie führt in den dunklen, da diffusen und unberechenbaren Bereich der Emotionen und Affekte, zu dem Dämonenglaube und Magie ebenso wie das Numinose und das „Heilige“ gehören, und aus dem auch alle zukünftigen bilderfeindlichen Aktionen ihre Energie beziehen werden.¹⁴⁸

Hier liegt die tiefere Ursache für die Ambivalenz der päpstlichen Stellungnahme: die Forderung, das Anbeten von Malereien durch ihre belehrende Funktion und den Affekt der „Zerknirschung“ (compunctio) zu ersetzen, ist Ausdruck des von der Kirche gefürchteten Kontrollverlustes und bestätigt die politische Sprengkraft unkontrollierter Emotionalität.¹⁴⁹ Mit dem Fall von Ikonoklasmus in Marseille und der Auseinandersetzung zwischen Papst Gregor d.Gr. und Bischof Serenus beginnt in der christlichen Kirche die „Fieberkurve“ (fevercurve) eines Konfliktes, der im Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts „finally erupted in an explosion of well-nigh world-historical import.“¹⁵⁰

148 Kitzinger iconoclasm (wie Anm. 1), S. 100–109: „Magic“; bes. S. 100–101: „The common denominator of all beliefs and practices, which attribute magic properties to an image, is that the distinction between the image and the person represented is to some extent eliminated, at least temporarily.“

149 Zur Diakon Sisinnius-Affaire: Trout Countryside (wie Anm. 38).

150 Kitzinger iconoclasm (wie Anm. 1), S. 85.

GREGORIVS SERENO
EPISCOPO MASSILIENSSI

599, Iul.

Praeterea indico dudum ad nos peruenisse quod fraternitas uestra quosdam imaginum adoratores aspiciens easdem ecclesiis imagines confregit atque proiecit. Et quidem zelum uos, ne quid manufactum adorari possit, habuisse laudauimus, sed frangere easdem imagines non debuisse iudicamus. Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uident legant, quae legere in codicibus non ualent. Tua ergo fraternitas et illa seruare et ab eorum adoratu populum prohibere debuit, quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent, et populus in picturae adoratione minime peccaret.

GREGORIVS SERENO
EPISCOPO MASSILIENSSI

600, Oct.

[...]

Perlatum siquidem ad nos fuerat quod inconsiderato zelo succensus sanctorum imagines sub hac quasi excusatione, ne adorari debuissent, confringeres. Et quidem quia eas adorari uetuisse omnino laudauimus, fregisse uero reprehendimus. Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti? Si non aliud, uel illud te non debuit reuocare, ut despectis aliis fratribus solum te sanctum et esse crederes sapientem? Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est. Quod magnopere a te, qui inter gentes habitas, attendi decuerat, ne, dum recto zelo incaute succenderis, ferocibus animis scandalum generares. Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum. Et quia in locis uenerabilibus sanctorum depingi historias non sine ratione

PAPST GREGOR DER GROSSE AN
SERENUS, BISCHOF VON MARSEILLE:

Registrum IX, 209 – Juli 599:

[...] (1. Absatz)

Deswegen zeige ich an, daß vor kurzem zu uns gelangte, eure Bruderschaft habe, gewisse Bilderanbeter sehend, diese Bilder in den Kirchen zerbrochen und herausgeworfen. Und eben diesen Euren Eifer, daß nichts mit der Hand gestelltes angebetet werden kann, haben wir gelobt, aber wir urteilen, daß diese Bilder nicht zerbrochen werden sollen. Denn Malerei wird deshalb in den Kirchen angebracht, damit jene, die die Buchstaben nicht kennen, wenigstens auf den Wänden sehend lesen, was sie in den Handschriften nicht lesen können. Deine Bruderschaft soll daher die Bilder sowohl bewahren und das Volk davon abhalten, sie anzubeten, auf daß die, die die Buchstaben nicht kennen, aus ihnen das Wissen der Geschichte nehmen und das Volk möglichst wenig durch die Anbetung der Malerei sündige.

Registrum XI, 10 – Oktober 600:

[...]

Uns ist nämlich hinterbracht worden, daß Du, in unüberlegtem Eifer entflammt, die Bilder der Heiligen quasi mit der Entschuldigung zerbrochen hast, daß sie nicht angebetet werden dürften. Und weil du verboten hast, daß sie angebetet werden, haben wir das durchaus gelobt, aber sie zu zerstören, mißbilligen wir. Sag uns, Bruder, hast du jemals gehört, daß ein Priester das getan hat, was Du gemacht hast? Wenn nichts anderes, so hätte dich doch mindestens dies zurückrufen sollen, daß Du, deine anderen Brüder verachtend, Dich allein für heilig und weise hältst? Denn eine Sache ist es, eine Malerei anzubeten, eine andere, durch die Malerei die Geschichte zu lernen, was anzubeten sei. Denn was den Lesenden die Schrift, das stellt die Malerei den ungebildeten Sehenden vor Augen, weil die Unwissenden in ihr das sehen, was sie befolgen sollen und die in ihr lesen, die die Buchstaben nicht kennen; deshalb nimmt die Malerei vor allem für die Heiden die Stelle der Lektüre ein. Worauf Du, der Du unter Heiden lebst, dringend hättest achten sollen, damit Du nicht, in berechtigtem

uetustas admisit, si zelum discretionē condisses, sine dubio et ea quae intendebas salubriter obtinere et collectum gregem non dispergere, sed dispersum potius poteras congregare, ut pastoris in te merito nomen excelleret, non culpa dispersoris incumberet. Haec autem dum in hoc animi tui incaute nimis motu exsequeris, ita tuos scandalizasse filios perhiberis, ut maxima eorum pars a tua se communione suspenderet. Quando ergo ad ouile dominicum errantes oues adducas, qui quas habes retinere non praeuales? Proinde hortamur ut uel nunc studeas esse sollicitus atque ab hac te praesumptione compescas et eorum animos quos a tua disiuncto unitate cognoscis paterna ad te dulcedine, omni annisu omnique studio reuocare festines.

Conuocandi enim sunt diuersi ecclesiae filii, eisque scripturae sacrae est testimoniis ostendum quia omne manufactum adorare non liceat, quoniam scriptum est: *Dominum Deum tuum adorabis et illi soli seruiēs*; ac deinde subiungendum: *Quia picturas imaginum, quae ad aedificationem imperiti populi factae fuerant, ut nescientes litteras ipsam historiam intendentes, quid dictum sit discerent, transisse in adorationem uideras, idcirco commotus es, ut eas imagines frangi praeciperes. Atque eis dicendum: Si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere uultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto. Atque indica quod non tibi ipsa uisio historiae, quae pictura teste pandebatur, displicuerit sed illa adoratio, quae picturis fuerat incompetentē exhibita. Atque in his uerbis eorum mentes demulcens eos ad concordiam tuam reuoca. Et si quis imagines facere uoluerit,*

Eifer sorglos entflammt, in den wilden Gemütern Aufruhr entfacht. Daher soll nicht zerbrochen werden, was in den Kirchen nicht zum Anbeten, sondern allein für die zu belehrenden Geister der Unwissenden angebracht war. Und weil das Altertum nicht ohne Grund die gemalten Geschichten an den verehrungswürdigen Orten der Heiligen zugelassen hat, wenn Du den Eifer mit Unterscheidungsvermögen gepaart hättest, hättest Du ohne Zweifel erhalten, was Du vorteilhafterweise zu erhalten beabsichtigt hattest, anstatt die versammelte Herde auseinanderzutreiben die verstreute Herde zu versammeln, damit in Dir sich verdiensterweise der Name des Hirten auszeichnet und nicht Dir die Schuld zufällt, sie vertrieben zu haben. Weil Du aber deinem allzu erregten Gemütszustand sorglos gefolgt bist, hast Du Deine Söhne in Aufruhr getrieben, so daß der größte Teil von ihnen die Gemeinschaft mit Dir aufgekündigt hat. Wann also wirst Du die herumirrenden Schafe unter denen, die Du hattest und die Du nicht zurückzuhalten vermochtest, zum Schafstall des Herrn zurückführen? Entsprechend treiben wir Dich dazu an, daß Du Dich jetzt voll Sorge bemühest und Deine Anmassung bezähmst und Dich beeilst, in väterlicher Sanftmut und mit aller Anstrengung und allem Bemühen die Seelen derer, von denen Du weißt, daß sie von Dir getrennt sind, zu Dir zurückzurufen.

Die verschiedenen Söhne der Kirche sind nämlich zusammenzurufen und ihnen mit Zeugnissen der Heiligen Schrift zu zeigen, daß es nicht erlaubt ist, irgendetwas was mit der Hand Hergestelltes anzubeten, weil geschrieben steht: *Du wirst Gott deinen Herrn anbeten und allein ihm dienen* [Ex. 20,5]; und dazu ist hinzuzufügen: weil die Malereien der Bilder, die zur Belehrung des ungebildeten Volkes gemacht waren, damit die der Buchstaben Unkundigen die Geschichte selbst verstehen und das Gesagte lernen, und Du sie zum Anbeten übergehen siehst und daher so erregt gewesen bist, daß Du angeordnet hast, die Bilder zu zerbrechen, sollst Du ihnen sagen: wenn Ihr zu dieser Belehrung die Bilder, zu der sie im Altertum gemacht sind, in der Kirche haben wollt, gestatte ich, sie sowohl auf alle Art zu machen wie sie zu haben. Und zeige an, daß Dir nicht der Anblick der Geschichte, die in der Malerei als Zeuge ausge-

minime prohibe, adorare uero imagines omnimodis deuita. Sed hoc sollicitè fraternitas tua admoneat ut ex uisione rei gestae ardorem compunctionis percipiant et in adoratione solius omnipotentis sanctae trinitatis humiliter prosternantur.

Cuncta uero haec et amore sanctae ecclesiae et tuae fraternitatis loquimur. Non ergo ex mea correptione frangatur a zelo rectitudinis, sed magis adiuuetur in studio piaè dispensationis.

breitet ist, mißfallen würde, sondern jenes Anbeten, das den Malereien unziemlicher Weise erwiesen worden ist. Und ihre Gemüther mit diesen Worten besänftigend, rufe sie zur Eintracht mit Dir zurück. Und wenn jemand Bilder machen wollte, verhindere es auf keinen Fall, verbiete aber jede Weise von Anbetung. Aber deine Bruderschaft ermahne durch diese Sorge, dass sie beim Anblick der vergangenen Taten die Glut der Zerknirschung fühlen und sich selbst demütig allein vor der allmächtigen heiligen Dreieinigkeit niederzuwerfen.

All das aber sagen wir aus Liebe zur Heiligen Kirche und zu Deiner Bruderschaft. Nicht soll daher durch meinen Tadel der Eifer des Richtigen gebrochen werden, aber mehr zum Bemühen des frommen Verwaltens beitragen.